

RE

BPT

.GA

190

1352

[illegible]









كتاب

al-Ghazzālī, 1058-1111

الاقتصاد في الاعتقاد

al-Iqtisād

تأليف الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد

ابن محمد بن محمد الغزالي الطوسي

المتوفى سنة ٥٠٥ هجرية

رحمه الله تعالى

﴿ الطبعة الثانية ﴾

سنة ١٣٢٧ هـ

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه

(طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر)

2269

.38

.352

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة * وخصهم من بين سائر الفرق
 بمزايا اللطف والمنة * وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين * وأنطق
 ألسنتهم بحجته التي تقع بها ضلال الملحدين * وصفي سرائرهم من وساوس الشياطين * وطهر
 ضمائرهم من زغات الرائعين * وعمر أقدسهم بأنوار اليقين * حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله
 على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين * واطلعوا على طريق التنفيق
 بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا أن لاماندة بين الشرع المنقول
 والحق المعقول * وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب الجود على التقليد واتباع
 الظواهر * ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر * وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة
 المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث الضمائر *
 فبطل أولئك إلى التفریط وميل هؤلاء إلى الإفراط * وكلما بعيد عن الخزم والاحتياط *
 بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم *
 فكلما طر في قصد الأمور ذميمة * وإن يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر * وينكر
 مناهج البحث والنظر * ألا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر * صلى الله عليه
 وسلم * وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر * وكيف يهتدى للصواب من اقتنى
 محض العقل واقتصر * وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر * فليت شعري كيف يفرع
 إلى العقل من حيث يعتر به العي والحصر ولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وإن مجاله ضيق منحصر
 هبات قد خاب على القطع والبتات وتعتبر بأذيال الضلالات * من لم يجمع بتأليف الشرع
 والعقل هذا الشتات * فقال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء * ومثال القرآن الشمس
 المنتشرة الضياء * فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء * المستغنى إذا استغنى بأحد هما عن الآخر
 في عمار الأغنياء * فالعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن * مثاله المعرض لنور الشمس

مغضلا لجفان * فلا فرق بينه وبين العميان * فالعقل مع الشرع نور على نور *
 والملاحظ بالعين المور لأحد هما على الخصوص متدل بجبل غرور * ويتضح لك أيها
 المتشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة * انه
 لم يستأثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * فريق سوى هذا الفريق * فاشكر
 الله تعالى على اقتفائك لآثارهم * وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم * واختلاطك بفرقتهم
 ففساك أن تحشر يوم القيامة في زميرهم * نسأل الله تعالى أن يضيء أسرارنا عن كدورات
 الضلال ويغمرها بنور الحقيقة وأن يخرس السنتنا عن النطق بالباطل * وينطقها بالحق
 والحكمة انه الكريم الفاضل المنة الواسع الرحمة

﴿ باب ﴾

ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب * أما اسم الكتاب
 فهو ﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾ وأما ترتيبه فهو مشتق على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة
 والمقدمات * وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين

(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان

(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب

وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجعلتها مقصورة على النظر في الله تعالى فاننا اذا نظرنا في العالم لم
 ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وساء وأرض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في
 النبي صلى الله عليه وسلم لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه
 رسول الله وان نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث انها أقوال ومحاطبات وتنهيات بل من حيث
 انها تعريقات بواسطة من الله تعالى فلا ننظر الا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف
 هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل وفي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي اذا أربعة أقطاب

(القطب الاول) - النظر في ذات الله تعالى - فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه
 ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود ومحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرفى كمانه معلوم

وانه واحد فهذه عشرة دعاوى نبينها في هذا القطب

عنه الدعة والقرار ويجذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت آت لا محالة وان ما
بعد الموت منطوع عن أبصار الخلق وان ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالخزم
ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فها هؤلاء مع الجباب التي أظهرها في
امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من
دارنا ومحل استقرارنا بان سبعاً من السباع قد دخل الدار فحذرنا واحترز منه لنفسك
جهدك فانما مجرد السماع اذ ارأينا ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول
وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً كيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما
فاذا أهم المهمات أن نبعث عن قوله الذي قضى الدهن في بادئ الرأي وسابق النظر بما كانه
أهو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه فن قوله ان لكم رباً كلعكم حقوقاً
وهو يعاقبكم على تركها ويشيكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لا بين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة
أن نعرف ان النار بأمل لا . وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلماً حتى يأمر وينهى
ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكلماً فهل هو قادر على أن يعاقب ويشيب اذا عصيناه
أو اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول اليكم فان اتضح
لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء أن نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا
المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا
العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست
وكل ذلك مهم لا يحصى عنه لعاقل . فان قلت اني لست ممنكر هذا الانبعاث للطلاب
من نفسى ولكنى لست أدري انه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل أو هو
موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند
تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى
الانهاض لطلب الخلاص فخال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي
معاودة للدغ والرجل قادر على القرار ولا يكره متوقف ليعرف ان الحية جاءتة من جانب اليمين
أو من جانب اليسار وذلك من أفعال الأغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع
تضييع المهمات والاصول

﴿ التمهيد الثاني ﴾

(في أن بيان الخوض في هذا العلم وإن كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس)

(بمهم بل المهم لهم تركه)

اعلم أن الأدلة التي نحرر هافي هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها أن لم يكن حاذقاً ناقب العقل رصين الرأي كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق
 ﴿ الفرقة الأولى ﴾ آمنت بالله وصدقته رسوله وءتت الحق وأضمرته واشتغلت أما بعبادة وأما بصناعة فهو لا ينبغي أن يتركوا واما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو يقيين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركيته إيمان من سبق من أجنلاف العرب إلى تصديقه يبحث وبرهان بل بمجرد قرينة وخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادت إلى الأذعان للحق والانقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقاً فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تثبت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمنحى عنها بما يد كرم طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحنة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها وحمل الخلق على مر اشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط
 ﴿ الفرقة الثانية ﴾ طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النشواني ككبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرأت تواريج الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسامين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الاعن زيادة اصرار وعناد ولا تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض عن منصب العقل وبرهانه ولكن نور الغفل كرامة لا يخض الله بها الا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون

براهين العقول كمال اندرك نور الشمس ابصار الحقائق فهو لا تضر بهم العلوم - كما تضر
رياح الورد بالجمل - وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فن منع الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

﴿الفرقة الثالثة﴾ - طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بذكاء
وفطنة فتنهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلت عليهم طمأنينتهم أو
قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في معالجتهم
بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد
استبعاد أو تبجيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم
بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافهوا بالدلة المحررة على مر اسم الجدال فان
ذلك ر بما يقع عليه أبوابا أخرى من الاشكالات فان كان ذكيا فظننا لم يقنعه الا كلام يسير على
محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع
الاشكال على الخصوص

﴿الفرقة الرابعة﴾ - طائفة من أهل الضلال يتغرس فيهم مخائل الذكاء والغفظة ويتوقع منهم
قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجليلة
والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لافي
معرض الحاجة ولتعصب فان ذلك يزبد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التنادي والاصرار
وأكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهرها
الحق في معرض التعري والادلاء ونظرها الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير ولا زراء فثارت
من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ررسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على
العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن
الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمد قديمة ولولا استيلاء الشيطان
بواسطة العناد والتعصب للالهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا
عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاداة محض لادواءه فليعزز المتدين منه جهده وليترك الحقد
والغفظة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل
من هذه الامة وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق أن مهيج داعية
الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهدة اعانته في القيامة

﴿ التمهيد الثالث ﴾

(في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم أن التبصر في هذا العلم والاشتغال به جامع ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اوضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك . فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم . فاعلم انه قد سبق أن ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من يقاوم شبهته بالكشف ويمارض اغواءه بالتفجير ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تغفل البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة ولو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقهاء نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشتغل به منهما أو جبناعليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغنى أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام بادبالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقهاء كان التشاغل بالفقه أهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدعاة فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى أفن عدد ابا لاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحيانته الغانية والى الفقه لحيانته الباقية وشتان بين الحاليتين * فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين * وبدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما بهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب أيضا قد يلبس في قبول وجودك ثم جودك ثم وجود بدلك موقوف على صناعتي وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة

أولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا ينبغي ماتحت هذا الكلام من التوبة وقد نبهنا عليه

﴿ التمهيد الرابع ﴾

(في بيان مناهج الأدلة التي استهجنها في هذا الكتاب)

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها في كتاب محك لنظر وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نحتز عن الطرق المغلقة والمسالك الغامضة قصداً للإيضاح وميلاً إلى الإيجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الأول) السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم إما حادث وإما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً وأنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدنا من علمين آخرين أحدهما قولنا العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم والثاني قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان ولا كل أصليين (١) بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد عاماتاً والثا وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسماه دعوى إذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرة عابلاً إضافة إلى الأصليين فانه مستفاد منهما ومهما قرأنا الخصم بالأصليين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى

(المنهج الثاني) ان ترتب أصليين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو أصل والى ما لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل هل يتصور أن يقر الخصم بالأصليين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) أن لا تتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال وما يفضى إلى المحال فهو محال مثاله قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لانهاية لما يلزم منه صحة قول الفائل ان المات نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم فهنا أصلان (أحدهما) قولنا

(١) هكذا في الأصل ولعل في العبارة نقصاً فليحمر

(٢ اقتصاد)

ان كانت دورات الفلك لانهاية لها فقد انقضت لانهاية له فان الحكم يلزم من انقضاء ما لانهاية له
على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندم عليه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم
اقرار وانكار بأن يقول لا سلم أنه يلزم ذلك (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه أيضا
أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا سلم هذا الثاني وهو استحالة
انقضاء ما لانهاية له ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا
بالضرورة وهو الاقرار بالاستحالة مذهبه المفضى الى هذا المحال فمذهبه ثلاث مناهج في
الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول
وازدواج الأصلين المتضمنين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج
الأصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضار الأصلين في الذهن
وطلبك التفتن بوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر فاذا عليك في درك العلم
المطلوب وظيقتان احدهما احضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكرا والآخر تشويق
الى التفتن بوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا فلذلك قال من جرد
التفاتة الى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر انه العكس وقال من جرد لفتاته الى الوظيفة
الثانية في حد النظر انه طلب علم أو غلبة ظن وقال من التفت الى الأمرين جميعا أنه العكس
الذي يطلب به من قام به - اما غلبة ظن فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة
وحقيقة النظر ودع عنك ماسودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفى
غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف
خائب عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في
حد النظر ذلك على انك لن تحظ من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك
اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علمان هما أصلان يترتبان ترتيبا مخصوصا وعلم ثالث يلزم
منهما وليس عليك فيه الا وظيقتان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن بوجه
العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في أن تعبر به عن الفكر الذي
هو احضار العلمين أو عن التشوف لذي هو طلب التفتن بوجه لزوم العلم الثالث أو عن
الأمرين جميعا فان العبارات مباحة ولا اصطلاحات لامشاحة فيها. فان قلت غرضي أن
أعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عماذا فاعلم أنك اذا سمعت واحدا يصعد
النظر بالعكس وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به لم تسترب في اختلاف
اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه والمجب من لا يتفتن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه وان الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه واذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق ونكل عن التحقيق . فان قلت اني لا أستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضى هذه الاحوال المسامحة الواجبة التسليم . فاعلم أن هاهنا أدركت شي ولكن الذى نستعمله في هذا الكتاب نتجده أن لا يعدو ستة (الاول) منها الحسيات أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الاحداثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والعموم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اقدم مؤخر وإما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله أن تقول كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فأحد الاصلين قولنا ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ويجب على الخصم الاقرار به لان ما لا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسمائنا كان منكراً لما هو بديهى في العقل وان أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضاً منكراً للبدية

(الثالث) التواتر مثاله أنا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق . فان قيل انا لا نسلم انه جاء بالمعجزة . فنقول قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة فان سلم الخصم أحد الاصلين وهو أن القرآن معجزة اما بالطوع أو بالدليل وأراد انكار الاصل الثانى وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعوته النبوة وبوجود مكة وبوجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

(الرابع) أن يكون الاصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فإن ما هو فرع الاصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر مثاله أنا بعد أن نقرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس مثلا أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) السمعيات مثاله أنا ادعى مثلا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنه فهي اذا بمشيئة الله تعالى فأما قولنا هي كائنه فدلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا أنكرنا الخصم ذلك منعه الشرع. مهما كان مقرا بالشرع أو كان قد أثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار

(السادس) أن يكون الاصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسالماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيًا ولا عقليًا نتفعا باتخاذ اياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الامن لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوما فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكراه فانه لا ينفع والا كره اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك المسموع في حق الاصل وأما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه من وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا أن نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمد اصيلي الله عليه وسلم تسليما وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فتقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكمن مذاهب له في آحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء وأما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الامع من قدر معه ذلك القياس . وأما مسالمات المذاهب فلا تنفع الباطر وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب وأما السفهيات فلا تنفع الامن يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفسدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة . وقد فرغنا من الفهيدات فالتفتل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

﴿ القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى ﴾

﴿ الدعوى الاولى ﴾ وجوده تعالى مقدس برهانه . انا نقول كل حادث فله سبب وسبب العالم حادث فيلزم منه ان له سببا ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها . وشرح ذلك بالتفصيل انا لانسلك في أصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود إما متخير أو غير متخير وان كل متخير لم يكن فيه اثتلاف فتسميه جوهرًا فردًا وان اثتلف الى غيره سميًا جسمًا وان غير المتخير اما أن يستدعي وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الاعراض أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فاعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينزاع في الاعراض وان طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شعبه ونزاعه والتاسه وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف تستغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسمًا موجودا من قبل ولم يكن التنازع . موجودا فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متخير ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لابلحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصليين فاعمل الخصم ينكرهما . فنقول له في أي الاصلين تنازع . فان قال انما أنا نزاع في قولك ان كل حادث فله سبب فنأين عرفت هذا . فنقول ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه أولى ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فاعما يتوقف لانهر بما لا ينكشف له ما نرى به بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهم ما صدق عقله بالضرورية بان لكل حادث سببا فانعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالا أو ممكنا وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن . موجودا لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افقده وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمراره من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فحق لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح . والحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا قامة دليل عليه . فان قيل لم تنكرون علي من ينزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث . فنقول ان هذا

الاضل ليس بأولى في العقل بل تثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو اننا نقول إذ قلنا ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط . فنقول كل جسم فلا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع . فان قيل لم قيل ان كل جسم أو متخيز فلا يتخلو عن الحوادث . قلنا لأنه لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . فان قيل ادعينم وجودهما ثم حدوثهما فلان سلم الوجود ولا الحدوث . قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم نسترب في تبدل الأحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاستغفال به وان فرض فيه خصم معتقدا لما نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلا بل ان الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام وأحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلا وأبداً وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبداً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وانها تنزع امتزاجات حادثة فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فلامعنى للاطناب في هذا الأصل ولكننا لاقامة الرسم نقول . الجوهر بالضرورة لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لان القديم لا ينعدم كما سنده في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان أردنا سيقا دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا كما افلوكا المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحا . فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كائنة فظهرت . قلنا لو كنا نستقل في هذا الكتاب

بالفضول الخارج عن المقصود لأبطال القول بالكمون والظهور في الاعراض رأسا ولكن
 ما لا يبطل مقصودنا فلا نستغل به بل نقول الجوهر لا يتخلو عن كون الحركة فيه أو ظهورها وهما
 حادثان فقد ثبت أنه لا يتخلو عن الحوادث . فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فهم
 يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض . قلنا قد ذكر في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لا تطول
 الكتاب بنقلها ونقضاها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجوز ذلك لا يتسع
 له عقل من لم يزل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تتحقق
 استحالة الانتقال فيه وبيان أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز وذلك
 يثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
 الجوهر ثم علم أن العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتبين أن إضافة العرض إلى
 المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز فيسبق منه إلى الوهم إمكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت
 هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونه زائداً على ذات العرض والمحل كما
 كان اختصاص الجوهر بالحيز كونه زائداً على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض
 عرض ثم يقتصر قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر يز يد على القائم والقوم به وهكذا
 يتسلسل و يؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لانهاية لها فلنبحث عن
 السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في
 كون أحدهما اختصاصاً زائداً على ذات المخصص ودون الآخر فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال
 . . والسرفيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللزامين
 فرق إذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان
 الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في
 العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فإنا نعلم الجسم والجوهر أولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز أهو أمر
 مابت أم هو أمر موهوم ونوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة
 من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً للجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز
 وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه
 دون زيد بل نعقل زيد الطويل فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد
 بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصاصه بزيد
 ذاتي له أي هو ذاته لا معنى زيد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته
 والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته إذ ليس اختصاصه بزيد ذاتياً على ذاته أعني ذات

العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ورجع الكلام الى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائدا على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائد ابطلت بطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بمحيزه وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز وأما العرض فانه عقل الجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء فادأ قدرنا مقارفته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذ فهم فلننقل اليسان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لا ثقا بهذا الإيجاز ولكن افتقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الأصلين وهو أن العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتهيين مع أن الأطناب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تتخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم * فان قيل فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فالدليل عليه * قلنا لان العالم لو كان قديما مع أنه لا يتخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لأول لها ولزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضى الى المحال فهو محال ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات (الاول) ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا انتهى فيلزم أن يقال قد تنهى مالا يتناهى ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى وان ينتهى وينقضى مالا يتناهى (الثاني) ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع وتر معا وهذه الأقسام الأربعة محال فالغرض اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلا والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالثلاثة وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين وإما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام أو ينفك عنهما جميعا فهو محال وباطل أن يكون شفعا لان الشفع انما لا يكون وتر لانه يعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وتر فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال أن يكون وتر لانه لو تر يصير شفع او واحد فيبقى وتر لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذي لا يتناهى

واحد الثالث أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم إن أحدهما أقل من الآخر ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى لان الأقل هو الذي يعوزه شئ ولو أضيف إليه لصار متساويا وما لا يتناهى كيف يعوزه شئ وبيانه أن زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة ودورة واحدة والشمس في كل سنة ودورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس إذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لانهاية لها وهي أقل من دورات الشمس إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشئ أقل من الشئ والقمر يدور في السنة اثنتى عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف عدد دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عندكم لانهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموحود المستقر الوجود وليس شئ من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراته لم نردبه ما نريد بقولنا لانهاية معلوماته بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقسرة يتأتى بها الإيجاد وهذا الثانى لا يندم قط وليس تحت قولنا هذا التأتى لا يندم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعانى من الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن أن المراد بهما واحد هيهات لامتناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها أيضا سريخ الخالف السابق منه الى العلم اذ السابق منه الى لفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بل الأشياء هي الموحودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثانى وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الازام فقد بان صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب . وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذى ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فلا سبب فالعالم له سبب فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لها الا وجود السبب فاما كونه حادثا او قديما وصفا له فلم يظهر بعد فالنشتغل به

الدعوى الثانية * ندعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لاقتصر الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إما الى غير نهاية وهو محال وإما أن ينتهى الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا

نعني بقولنا قديم لأن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الاثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

الدعوى الثالثة ندعي أن صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لافقر عدمه الى سبب فانه طارئ بعد استقرار الوجود في القدم وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث انه طارئ لا من حيث إياه موجود وكما افترق تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفترق تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وذلك المرجح إما فاعل بعدم القدرة أو ضدا وانقطاع شرط من شروط الوجود ومحال أن يحال على القدرة اذا الوجود شيء فثبت يجوز أن يصدر عن لقدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا والعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة فاما نقول فاعل العدم هل فعل شيئا فان قيل نعم كان محالا لان النفي ليس بشيء وان قال المعتزلي إن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر القدرة فلا يتصور أن يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئا فاذا ما فعل شيئا واذا صدق قولنا ما فعل شيئا صدق قولنا إنه لم يستعمل القدرة في أثر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيئا وباطل أن يقال إنه يعدمه ضد لان الضد ان فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه وقد أعدهم الآن وباطل أن يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم الشروط فلا يتصور عدمه فان قيل فيما اذا تفتى عندكم الجواهر والاعراض قلنا أما الاعراض فبأنفسها ونعني بقولنا بأنفسها ان ذاتها لا يتصور لها بقاء ويفهم المذهب فيه بأن يفرض في الحركة فان الأكوان المتماثلة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات الابتلا حقا على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام فانها ان فرض بقاؤها كانت ستكون لا حركة ولا تعقل ذات الحركة مالم يعقل معها العدم عقيب الوجود وهذا يفهم في الحركة بغير برهان وأما الألوان وسائر لاعراض فانما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى فانما ياقدمه أولا واستمرار وجوده به لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيب كما كان

من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود وأما الجوهر فأنعدمها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

﴿الدعوى الرابعة﴾ ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متعيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متعيزا لكان لا يتخلو عن الحركة في حيزها والسكون فيه وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق فان قيل بم تنكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعقده متعيزًا قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ وانما يمنع عنه إمالحق اللغة وإمالحق الشرع . اما حق اللغة فذلك اذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه انه اسمه على الحقيقة أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم أنه استعاره نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ولا يمتنع ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول وأما حق الشرع وحوازل ذلك فيعبر به فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء إذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق اللفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان . أحدهما أن يقال لا يطلق اسم فى حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيجزم . واما أن يقال لا يحرم الا بالنبى وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوم خطأ فيجب الاحتراز منه لان ايهام الخطأ فى صفات الله تعالى حرام وان لم يوم خطأ يحكم بتصريمه فكلما الطريقين محتمل ثم ايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

﴿الدعوى الخامسة﴾ ندعى أن صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متعيزين واذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسما ونحن لانعنى بالجسم الا هذا فان سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا يوجب العقل فان العقل لا يحكم فى اطلاق اللفاظ ونظم الحروف والاصوات التى هى اصطلاحات ولانه لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يرجح أحد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجع كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون ممنوعا لا صانعًا مخلوقا لا خالقا

﴿الدعوى السادسة﴾ ندعى أن صانع العالم ليس بعرض لانه نبنى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به وذلك الذات جسم أو جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة اذ يبطل استعمال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن أن

يكون عرضا وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متغيرا فمنع
 لأنكر وجود هذا فإنا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع إلى إطلاق اسم الصانع
 والفاعل فإن إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من إطلاقه على الصفات . فإذا قلنا
 الصانع ليس بصفة عيننا به أن الصنع مضاف إلى الذات التي تقوم بها الصفات لا إلى الصفات كما أنا
 إذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة عيننا به أن صنعة التجارة غير مضافة إلى الصفات بل إلى
 الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعا فكذا القول في صانع العالم وإن
 أراد المنان ع بالعرض أمر غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة
 أو الشرع لا للعقل

الدعوى السابعة ✽ ندعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف
 معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض
 إذا لم ينم عقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء
 آخر متعين فالجهات ست فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشيء
 فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا أنه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا
 سائر الجهات فكل ما قيل فيه أنه في جهة فقد قيل أنه في حيز مع زيادة إضافة . وقولنا الشيء
 في حيز يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو
 الجوهر والآخر أن يكون حالا في الجوهر فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر
 فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر أولى والعرض بطريق
 التبعية للجوهر فهذا وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة . فإن أراد الخصم أحدهما
 دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهر أو عرضا . وإن أراد أمر غير هذا فهو غير
 مفهوم فيكون الحق في إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا للعقل فإن
 قال الخصم إنما أراد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلا ننكره ونقول له أما لفظك فإما ننكره
 من حيث أنه يوم الفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله
 تعالى وأما ما رادك منه فليست أنكروه فإن ما لا أفهمه كيف أنكروه وعساك تريد به علمه
 وقدرته وأنا لا أنكركونه بجهة على معنى أنه عالم وقادر فأنك إذا فتحت هذا الباب وهو أن
 تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا أنكروه ما لم
 تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فإن كان ما يدل على الحدوث فهو في
 ذاته محال ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة لأن ذلك يطرق الجواز إليه وبحوجه إلى مخصص

يخصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين . أحدهما أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته
فإن سائر الجهات متساوية بالإضافة إلى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس
بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج إلى تخصيص بخصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على
ذاته وما يتطرق الجواز إليه استحالة قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع
الجهات . فإن قيل ! اختصاص جهة فوق لأنه أمر في الجهات . قلنا أي أنما صارت الجهة جهة فوق
بخلق العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلاً إذ هما
مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن إذ ذاك حيوان فسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل
له تحت . والوجه الثاني أنه لو كان بجهة لكان محاز بالجسم العالم وكل محاز فاما أصغر منه وإما
أكبر وإما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض
أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدار ومخصص . فإن قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب
التقدير لكان العرض مقدراً . قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم
هو أيضاً مقدر بالتبعية فانا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ولا يتصور
أن يكون في عشرين فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم
كونه بجهة بطريق التبعية . فإن قيل فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فبالأوجه والأيدي
ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً ومباله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها
فأراد أن يستيقن إيمانها أين الله فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة فالجواب عن الأول أن
هذا يضاها قول القائل إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو يبتسها فبالناحية ونزوره
ومبالناستقبله في الصلاة وإن لم يكن في الأرض فبالناستدل بوضع وجوهنا على الأرض
في السجود وهذا هذان بل يقابل قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة
الثبوت في جهة واحدة فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على
الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة
بالتشريف والتعظيم وشرها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثيب على
استقبالها فكذلك السماء قبله الدعاء كما أن البيت قبله الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود
بالدعاء نزول عن الملأ في البيت والسماء ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من
يتسبه لأمثاله وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم له به
والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيت
فإن القلب خلق خليفه يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما حلفت الجوارح متأثرة

لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره
ليعترف بخسرة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعناؤه وكان من أعظم الأدلة على خسسته
الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب . كلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه
الذي هو أغز الأجزاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماسها الأرض فيكون البدن
متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس
ويكون العقل متواضعا له بما يليق به وهو معرفة الصلعة وسقوط الرتبة وخسرة المنزل عند
الالتفات إلى ما خلق منه فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نتاجته وذلك أيضا ينبغي
أن تترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو
الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى
الجهات وأرفعها في الاعتقادات فإن غاية تعظيم الجوارح استعماؤها في الجهات حتى أن من
المعتاد المفهوم من المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبته غير وعظيم ولايته فيقول أمره
في السماء السابعة وهو أنما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المسكان وقد يشير برأسه إلى
السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره أي أمره في السماء أي في العلو وتكون السماء عبارة عن
العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقتهم إلى تعظيم الله وكيف
جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلى طواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب
واستغناها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن
المنظمة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح
في ذلك خدام واتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في
الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات . فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم
ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى
وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم موكلون
بالأرزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه
على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الأرزاق من الملوكة إذا أخبروا بقرعة الأرزاق
على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا
هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً فاما العوام فقد يعتقدون أن
معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد أسباب إشارتهم تعالى رب الأرباب عما اعتقدوا أنهم
علوا كبيرا وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به

أيضا اذ ظهر أن لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء
كما حكي وقد كان يظن بها انها من عبدة الاوثان ومن يعتقد الاله في بيت الاصنام فاستنطق
عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدونه أولئك
فان قيل ففي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون
لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال قلنا مسلم ان كل موجود يقبل
الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة
فوجوده مع خلوا الجهات الست عنه محال فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص
بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا
ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء
قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما وأما الجاد الذي لا يقبل واحد منهما لانه فقد شرطهما
وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز
والقيام بالتحيز فاذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن مضادته فرجع النظر اذا الى ان موجود ليس
بمتحيز ولا هو في محيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا فان زعم
الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بأنه مهما بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث
يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزمت بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس
بمتحيز أما الاصلان فقد أثبتناهما وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جردها مع الاقرار
بالاصلين فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له
ما الذي أردت بقولك غير مفهوم فان أردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم
فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال الا الجسم له لون وقدر فالمتفكر عن اللون
والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الاعلى وفق مرآة
ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه وان أراد الخصم انه ليس بمقول أي ليس بمعلوم بدليل
العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان
للتصديق به بموجب الدليل الذي لا تمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فلا يتصور
في الخيال لا وجوده فالحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال
والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرية وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم
أن يتحقق ذات الصوت لقدره لونا ومقدارا وتصوره كذلك وهكذا جميع أحوال النفس من
الخجل والوجيل والعشق والغضب والفرح والحزن والمحب فبن يدرك بالضرورة هذه

الاحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يتصر عنه الابتقدير
 خطا ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن
 المسئلة. وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن أراها مشتملة
 على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيات الخارجة عن المهمات مع التساهل في
 مضايق الاشكالات فرأيت أن نقل الاطناب من مكان لوضوح الى مواقع الغموض أهم وأولى
 الدعوى الثامنة ✽ ندعى ان الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش فان كل
 متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا
 وكل ذلك لا يتجاوز عن التقدير وانه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر
 الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة
 لا يستقر على الجسم الاجسم ولا يحل فيه الاعرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا
 يحتاج الى إقرار هذه الدعوى بأقامة البرهان فان قيل فامعنى قوله تعالى ✽ الرحمن على العرش
 استوى ✽ ومامعنى قوله عليه الصلاة والسلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام
 على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منه جافى هذين الظاهرين يرشد الى
 ما عداه وهو اننا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن
 لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل تنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على
 الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير واذا سألوا عن معاني
 هذه الآيات زجر واعنها وقيل لم ليس هذا يعنيكم فادرجوا فلكل علم رجال ويجاب بما أجاب به
 مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم
 والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لأن عقول العوام لا تتسع
 لقبول المعقولات ولا احاطتهم بالغات ولا تتسع افهم توسيعات العرب في الاستعارات وأما العلماء
 فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل
 التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جيمها أصلا
 ولكن لسنا نرضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور فان حروف
 أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف
 وهي كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناها مجهولا الا أن يعرف مأورده فاذا ذكره
 صارت تلك الحروف كاللغة المختزعة من جهته وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى
 السماء الدنيا فلغز مفهوما ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى

الذى يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو تخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿وهو معكم أيضا كنتم﴾ فانه يتخيل عند الجاهل اجتماعا مافاضا لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالا حاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فانه عند الجاهل يتخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاطفار نابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروجه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولاكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (من تقرب الى شبر تقربت ليه ذراعا ومن أنانى عشى آتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي أشد انصبا بالعبادى من طاعتهم الى وهو كما قال (لقد طال شوق الابرار الى لقائى وأنا الى لقائهم لأشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذى هو نوع الموحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولاكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فغير به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباهما فى العادة وكذا الما قال فى الحجر الاسود انه عين الله فى الارض يظن الجاهل انه أراد به العين المقابل للشئ التى هى عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون عينه فى الكعبة ثم لا يكون حجر الاسود فيه رل بأذى مسكة انه استعير للصاخفة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل عين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على لبدية فلترجع الى معنى الاستواء والازول . أما الاستواء فهو نسبة للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو مقدورا عليه أو محلا لمن يحس العرض أو كما مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان فى جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة لا يتخيلها العقل ولا ينبوعها اللفظ فليعلم أنها المراد أما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يتخيله كما سبق وأما كونه معلوما ومرادا فالعقل لا يتخيله ولكن اللفظ لا يصلح له وإما كونه مقدورا عليه وواقعا فى قبضة القدرة

ومسخره مع أنه أعظم القدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتدح به وينبهه على غيره
الذى هو دونه في العظم فهذا مما لا يحمله العقل ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد
قطعا أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وإنما ينبوع فهم مثل هذا أفهام
المطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد الملتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك
حيث لم يتعلموا منه الا أوائلها فن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى
قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهوراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)
ما فهم من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهى دخان) وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى
السماء الدنيا فلأويل فيه مجال من وجهين أحدهما فى إضافة النزول اليه وانه مجاز وبالْحَقِيقَة
هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة أهل القرية
وهذا أيضا من المتداول فى اللسنة أعنى إضافة أحوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك
على باب البلد ويراد عسكره فان الخبر بنزل الملك على باب البلد فيقال له هلا خرجت لزيارته
فيقول لا لأنه عرج فى طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم قلت نزل الملك والآن
تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلى واضح . والثانى
ان لفظ النزول قد يستعمل للتطف والنواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع
للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر و يقال ارتفع الى أعلى عليين أى تعظم
وان علامه يقال امره فى السماء السابعة وفى معارضته اذا سقطت رتبته يقال قد هوى به الى
اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض ونزل الى أدنى الدرجات فاذا فهم هذا
وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل
الذى يقضيه علو الرتبة وكما الاستغناء فالنظر الى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظينها
الذى يجوز العقل . أما النزول بطريق الاتهال فقد حاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا فى
متحيز وأما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه . وأما
النزول بمعنى اللطع والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين
التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾ استشعر الصحابة
رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط فى السؤال والدعاء مع ذلك الجلال
فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم

مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال
من الاستغناء وعدم المبالاة فعبّر عن ذلك بالنزول تشبيها للقلوب العباد على المباشرة بالأدعية
بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقة مبادى جلال الله تعالى استبعد سجدته
وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد أصبعاً من
أصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولوعظم به ملكاً من الملوك لاستحقاقه التوبيخ
بل من عادة الملوك زجر الارزاق عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقييل لعبدة دورهم استحقاقاً
لهم عن الاستخدام وتعاضباً عن استخدام غير الامراء والا كابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلو لا
النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال ان يهت القلوب عن
الفكر ويغرس اللسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة فنلاحظ ذلك الجلال وهذا
اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لا على ما
فهمه الجهال . فان قيل فلما خصص السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة
بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثرى على تقدير أن الثرى أعلى الكواكب والثرى أسفل
المواضع فان قيل فلم يخص بالليالي فقال ينزل كل ليلة قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات والليالي
أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمى عن القلوب ذكرهم ويضعو الذكر الله تعالى قلب
الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تراحم الاشتغال
﴿ الدعوة التاسعة ﴾ ندعى أن الله سبحانه وتعالى مرئى خلافاً للمعتزلة وانما أوردنا
هذه المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين أحدهما أن ننفي
الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية .
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الالذاته فانه ليس
لفعله ولا الصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما انه واجب أن
يكون معلوماً ولست أعنى به انه واجب أن يكون معلوماً مرئياً بالفعل بل بالقوة أى هو من
حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا محيل في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية
فلا مرأى آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذى في الزهرمر و النخس الذى في الدن مسكر
وليس كذلك لانه يسكر ويرى عند الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم
المراد منه فالنظر في طرفين . أحدهما في الجواز العقلى . والثاني في الوقوع الذى لا سبيل الى
دركه الا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضاً محالة على جوازه ولا كتمان دل
بمسلكين واقعين عقليين على جوازه . الاول هو اننا نقول ان البارى سبحانه موجود وذات

وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل
على الحدوث أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح
لموجود فهو يصح في حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل
عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى بينه وبين الاجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم
لا يوجب تعلقه بالرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود . فان
قليل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً وجوهراً وهو محال .
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالمنفصل الى الرؤية محال
قلناً أحد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الاصل الاول
وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع . فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة
من الرائي اعلتم ذلك بضرورة أم بنظر ولا سبيل الى دعوى الضرورة وإما النظر فلا بد في
بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الآن شيئاً الا وكان بجهة من الرائي مخصوصة فيقال ومالم ير فلا يحكم
باستحالة ولو جاز هذا الجاز للجسم أن يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فانتالم ترالى الآن فاعلا لا
جسماً أو يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو امداد داخل العالم وإما خارجه واما متصل وإما منفصل
ولا تخالو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجوداً الا وهو كذلك فلا فصل بينكم وبين هؤلاء
وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهو علم ينبغي أن لا يعلم غيره الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم
وينكر العرض ويقول لو كان موجود الكار يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث
هو كالجسم ومنشأ هذا احالة موجودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع
الاشتراك في أمور عامة وذلك بحكم الأصل له على ان هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بان الله يرى
نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا
مما يعترف به أكثر المتزلة ولا يخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار
رؤية الانسان نفسه في المرأة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا أنه لا يرى نفسه وانما
يرى صورة محكية لصورته منطبعة في المرأة انطباع النفس في الحائط فيقال ان هذا ظاهر
الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة
عن جرم المرآة بذراعين وان تباعدت ثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف
يكون منطبعا في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة في
شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب

عنه وهو لا يراه وكذا عين بين المرأة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرأة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرأة فحيث وجدت فهو المرئى ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمرأة الا في جسم الناظر فهو المرئى اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستعقر هذا الالتزام فانه لا يخرج للمتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرأة وقيل له هل يمكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال وقال لا يخلو إيمان أن يرى نفسه وأنا في المرآة فهو محال أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال أو في جرم وراء المرآة وهو محال أو المرأة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور ولا تتجمع صورتان في جسم واحد اذ محال أن يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأيت نفسك في حيث أنا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة بين الراى والمرئى وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلى ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله انى لست في مقابلة نفسي فلا أراهوا والافسائر أقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم

(المسلك الثانى) وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما يريد به بالرؤية لم يحصل معناها على التحقيق وظن اننا يريد بها حالة تساوى الحالة التى يدركها الراى عند النظر الى الأجسام والألوان وهيئات فتحن نعترف باستحالة ذلك فى حق الله سبحانه وتعالى ولكن ينبغى أن نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى فان فى من معانيه معنى لم يستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه فى حق الله سبحانه وقضيا بأنه مرئى حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولنأمل أن الركن من جعلها فى اطلاق هذا الاسم ماهو فنقول أما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية فان الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها باللب أو بالجهة مثلالسكننا نقول قدرنا شيئاً وأبصرناه وصدق كلامنا فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لنحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماعنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماع وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجهة أو بالعين وأما المتعلق بعينه فليس ركننا

في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالاسود لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركن الوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان وأى ذات كان فاذا الركن الذى الاسم طلق عليه هو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبت عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخييل فان ترى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة لصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخييل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقه ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخييل غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخييل وكالكشف لما فحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً واضحاً وأما كل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخييل نوع ادراك على رتبة ووراء رتبة أخرى هي آتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وإبصاراً وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له أى لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال لذاته اليه نسبة الابصار الى التخييل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤية ومعالم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا السكال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن أو السترا أو سواد ما في العين سبباً يحكم اطراد العادة لا امتناع الابصار للتخييلات فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب

الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من إحصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفت بأنواع التصفية والتنقية لم يمنع أن تستغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المهود كالارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إبطاره أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني وإذا كان ذلك ممكناً بأن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلقته في العين غير مستحيل كما أن خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل بوجهه وأن الشرع قد شهد له فلا يبقى للنازعة وجه الاعلى سبيل العناد أو المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية والقصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنتقصر في هذا الموضع على هذا التقدير

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكن نذكر هنا يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهاجهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (ارني أنظر اليك) فانه يستحيل أن يخفى على نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى أن يكلمه الله سبحانه شفاهاً أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فإن الجاهل بكونه ممنوع الرؤية عند الخصم بوجوب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استعمالها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة انه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعري ماذا يضره الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم أي قدره معتقداً انه جسم في جهة ذي لون وانهم الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فإن القائل بأن الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحداً أو يقول علم استحالة كونه بجهة ولا كنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل الصلاة والسلام لان الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسلياً أو الى تجهيل المعتزلي فاختار لنفسك ما هو اليق بك والسلام . فان قيل ان دل هذا الكم فقد دل عليكم أسئلة الرؤية في الدنيا

ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لاندركه الابصار). قلنا ما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم عليهم أفضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن أين يبعد أن يدعو النبي عليه أفضل السلام كشف غمته وإزالة بليته وهو يرجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن. وأما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمس وانما التمس في الآخرة فلوقال أرني أنظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفى الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان أيضا دليلا على الاستحالة وكيف وهو جواب عن السؤال في الحال. وأما قوله (لاندركه الابصار) أي لا تحيط به ولا تكتشفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق أو هو عام فأريد به في الدنيا وذلك أيضا حق وهو ما أراد بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية وليتظر المصنف كيف افترقت العروق وتجزبت الى مفرط ومفرط. أما الحسوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فانبثوا الجهة حتى لزمتهم الضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث. وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لا تغلغلوا في التزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا والحسوية أنبتوا الجهة احترازا من التعطيل وشبهوا فوق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فقططوا الملك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها الجسمية تابعة وتتم وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقه وهي تكمله له فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها ثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكملاته ومشاركته في خاصيته وهي انها لا توجب تغييرا في ذات المرئي بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ولا يخفى على عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد

﴿الدعوى العاشرة﴾ ندعى انه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظير في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب. فنقول الواحد قديط بويراد به انه لا يقبل القسمة أي لا كمية ولا جزء ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذا لانقسام لماله كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه * وقديط بويراد انه لا نظيره في رتبته كما تقول الشمس واحدة والباري تعالى أيضا بهذا المعنى واحد فانه لا ندله فاما

انه لا ضده فظاهر إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يتجمع وما
لا محل له فلا ضده والبارى سبحانه لا محل له فلا ضده . وأما قولنا لا ندله نغني به ان ماسواه
هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه أو كان
دونه وكل ذلك محال فالمفضى اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين
هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة فان لا نعقل سوادين الا في محلين أو في
محل واحد وفي وقتين فيكون أحدهما مفارقا للآخر ومباينا له ومتغايرا اما في المحل واما
في الوقت والشئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان
اجتمعا في محل واحد وفي وقت واحد فهما اثنين اذا أحدهما متغاير للآخر بحقيقته فان
استوى اثنان في الحقيقة واحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل أو في الزمان
فان فرض سوادان مثلا في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً لم تعرف الاثنينية ولو
جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة
وكلها متساوية بمثاله في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بانصرورة فان كان الله سبحانه متساويا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده اذ ليس
متغاير بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا افرقان وادارتفع كل فرق ارتفع
العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه فان الرفع هو الاله
والاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها الآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع
العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه أرفع الموجودات وأجلها وان كان
أدنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعتبر بالاله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل الا
واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال إذ يرتفع عند ذلك الافتراق
ويبطل العدد كما سبق . فان قيل بم تسكرون على من لا يمتازكم في إيجاد من يطلق عليه اسم
الاله مهما كان الاله عبارة عن أجل الموجودات ولكنه يقول العام كله بجملة ليس بمخلوق
خالق واحده بل هو مخلوق خالقين . أحدهما مثلاً خالق السماء والآخر خالق الارض أو أحدهما
خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما لم يحل لهذا فان لم يكن على استحالة
هذا دليل فنأين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن
الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق
الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك . فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات
للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين . . اما أن تقتضي تقسيم الجواهر
(٥ اقتصاد)

والاعراض جميعا حتى خلق أحدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض أو يقال كل
الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل أن يقال ان بعض الاجسام يخلقها واحد
كالسما مثلا دون الارض . فاننا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا فان
كان قادرا كقدرته لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر فلا يتميز في المقدور عن الآخر
فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى أحدهما بأولى من الآخر وتراجع الاستعالة
الى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادرا عليه فهو محال
لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر
على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما
تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جازا المقدور الواحد على
خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد بأولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن
مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته . . والقسم الثاني أن يقال أحدهما
يقدر على الجواهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة
على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض
فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر فكيف يخلقه ويربما لا يساعده خالق الجوهر
على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض فيبقى عاجزا متعجزا والعاجز لا يكون قادرا وكذلك
خالق الجوهر ان أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر
فيؤدي ذلك الى التمانع . فان قيل هما أرادوا أحدهما خالق جوهر ساعده الآخر على العرض
وكذا بالعكس . قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافا فان أوجبتها
فهو تحكم بل هو أيضا مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كما أنه يضطر الآخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة
فترك المساعدة ان كان ممكنا فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة
صار الذي لا بد له من مساعدة مضطرا لا قدرة له . فان قيل فيكون أحدهما خالق الشر والآخر
خالق الخير . قلنا هذا هو س لان الشر ليس شر ذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل
له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير
ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شرا فالقادر على
احراق لجه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد أن يقدر على احراقه عند النطق بها لان نطقه
بها صوت ينقض لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يغلب جنسا

فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تماثها وتزاجا وعلى
الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي أراد الله سبحانه وتعالى بقوله
(لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) فلا مزيد على بيان القرآن وانتم هذا القطب بالدعوى
العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث وسنشير اليه
في أثناء الكلام في الصفات رداعلى من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

﴿القطب الثانى فى الصفات وفيه سبعة دعاوى اذندعى انه سبحانه قادر عالم حى مرشد
سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظير فى أمرين . أحدهما
مأبه تختص آحاد الصفات . والثانى ما تشترك فيه جميع الصفات فلنفتح البداية
بالقسم الأول وهو إثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها﴾

﴿الصفة الأولى﴾ القدرة تدعى ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم
مشتمل على أنواع من الجائبات والآيات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس فنقول كل فعل
محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر ففى أى الاصلين
النزاع . فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم . قلنا عينا بكونه محكما ترتبه ونظامه وتناسبه ففى
نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا أصل
تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده . فان قيل فبم عرفتم الاصل الآخر وهو ان
كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر . قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل
ولا يقدر العاقل على جحده ولكن ما عجز هذا مجرد دليلا يقطع دابر الجود والعناد . فنقول
نعنى بكونه قادرا ان الفعل الصادر منه لا يتخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لرائد عليه وباطل أن
يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات فدل انه صدر لرائد على ذاته
والصفة الرائدة التى بهاتين الفعل الموجود ونسبها قدرة اذ القدرة فى وضع اللسان عبارة عن
الصفة التى يتبها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا فى القدرة فانها
قديمة والفعل ليس بقديم . قلنا سيأتى جوابه فى أحكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف
مبادل عليه التقسيم القاطع الذى ذكرناه ولسنا نعنى بالقدرة الا هذه الصفة وقد أثبتناه
فلنذكر أحكامها . ومن حكمها أنها متعلقة بجميع القدورات وأعنى بالمقدورات الممكنات
كلها التى لانهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لانهاية لها فلانهاية اذا للمقدورات ونعنى بقولنا
لانهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى الى حد يستحيل فى العقل حدوث
حادث بعده فلا مكان مستقر أبدا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهى عموم

تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة
والمقدورات لانهاية لما ثبتت قدرة متعددة لانها لاهية وهو محال كما سبق في ابطال دورات
لانهاية لها وإما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر
والاعراض مع اختلافها الأمر مشترك فيه ولا يشترك في أمر سوى الامكان فيلزم منه ان كل
مممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة . . وبالجمله اذا صدرت منه الجواهر والاعراض
استحال أن لا يصدر منه أمثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يتمتع التعدد في
المقدور ونسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح للحركة بعد حركة على
الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى
متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون
عدد ولا يمكن أن يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلق
بمثلا اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع
(الأول) ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور . قدا هذا مما اختلف فيه ولا
يتصور الخلاف فيه اذا حقق وأزيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور
وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت
معنى المحال والممكن وحصلت حقيقةهما والافان تساهلت في النظر بما صدق على خلاف
المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والقيضان
لا يصدقان معا فاعلم ان تحت اللفظ اجمالا وأعماسا يكشف لك ذلك بما أقوله وهو ان العالم مثلا
يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجبا فن حيث انه اذا فرضت ارادة
القديم موجودة وجودا واجبا كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لا جائزا اذ يستحيل عدم
المراد مع تحقق الارادة القديمة وأما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاد
فيكون لا محالة حدوثه محالا إذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال . وأما
كونه ممكنا فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لوجود الارادة ولا عدمها فيكون له
وصف الامكان فاذا الاعتبار ثلاثة . الاول أن يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا
الاعتبار واجب . الثاني أن يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال . الثالث ان تقطع
الاتفات عن الارادة والسبب فلا تعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له
بهذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته أي اذ لم نشترط غير ذاته كان
ممكنا فظهر منه انه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا

باعتبار غيره ولا يجوز أن يكون ممكنا لذاته محالاً لذاته فهما متساويان فترجع الى خلاف المعلوم .
فنقول اذا سبق في علم الله تعالى أمانة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن فالخلق فيه انه ممكن ومحال أى هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لالذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق ذاتها وهذات العلم اذ ينقلب جهلاً ومحال أن ينقلب جهلاً فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدور ولم نردبه الآن الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبوعن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذا ان أمران يستحيل انكارهما أعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير الالتفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فاننا لسنانكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجارى في علم الله تعالى وقوع أحدهما فالأطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضرورى لا سبيل الى تجرده

(الفرع الثانى) ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فاقول لكم في مقدرات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات أهى مقدورة لله تعالى أم لا . فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة لزمكم اثبات مقدورين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرين ومناكرة للضرورة ومجاورة لمطالبات الشريعة إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغي أن تعاطى ما هو مقدور لى وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه . فنقول فى الانفصال قد تحزب الناس فى هذا احزاباً فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضاً استحالة تكليف الشرع والمعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والسايطان وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفى ولا إيجاداً فلزمتهما شاعتان عظيمتان . احدهما انكار ما طبق عليه السلف رضى الله عنهم من أنه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه . والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من

لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفضل من المهد يدب الى الندى باختياره ويمتص والحرة كما ولدت تدب الى ثدى أمها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت أستكالا غريبة يتخير المهندس في استدارتها وتوازي أضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفسكا كها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على أصول . أحدها ان أحوى الاشكال وأوسعها الشكل المستدير المنقلع عن الزوايا الخارجية عن الاستقامة . والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة . والثالث ان أقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس . والرابع ان كل الاشكال القرية من المستديرة كالمسبع والمثمن والخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة وأما المربعة فانه متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعدها عن أوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاريا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى أن لا يضيع موضعها بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لأشخاصها ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلوع بقاء الفرج بين أعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيته فليت شعري أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الانس أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طر فالامثلة لآب الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا للزائعين عن سبيل الله المعترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب والآيات هي هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والمذكورت جبار الأرض والسموات فهذه أنواع لشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشعوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وأما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا اتباع توارد القدرتين على فعل

واحد وهذا التام بعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف
 وجه تعلقهما فتوارد التعقيل على شيء واحد غير محال كما سنبينه . فان قيل فالذي حاكم على
 اثبات مقدورين قادرين . قلنا البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للردة وان
 فرضت الردة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضا ولا مفارقة لبالقدرة ثم البرهان القاطع على ان
 كل ممكن يتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان لم يتعلق به
 قدرة الله تعالى فهو محال . فانا نقول الحركة لاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة
 لحركة الردة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحدا هما وتقتصر عن الاخرى وهي مثلها بل
 يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يتخلو إما
 ان توجد الحركة والسكون جميعا أو كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون
 أو الى الخلو عنهما أو الخلو عنهما مع النفاض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل
 بها المقدور وعند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح
 لأن قدرته أقوى فهو محال لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى
 بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقترانه على غيره غير
 مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حفظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مختزعة
 بها والاختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على
 اثبات القدرتين سابقا الى اثبات مقدورين قادرين . فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم
 وما ذكرتموه غير مفهوم . قلنا علينا تفهيمه وهو اننا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد
 معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فهم ما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو
 المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا نخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة
 وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادرا فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات
 كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا ولما كان
 اسم الخالق والمخترع مطبقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله
 تعالى سمى خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وان كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا
 ووجب أن يطلب لهذا الخط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب
 الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن وأما اسم الفعل فتردد في اطلاقه
 ولا مشاحة في الاسمي بعد افهام المعاني . فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم
 فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم

لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول
المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم
تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة .
قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم وان قلتم
ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل فان القدرة عندهم تبقى اذا فرضت
قبل الفعل فهل هي متعلقة أم لا فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع
المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوف بها اذ
التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك يخالف له فهو نوع آخر من التعلق
فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة
بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقوانينها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه
لم يقع بعد فلو كما عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر . فان قيل معنى
تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقا في الحال بل هو
انتظار تعلق فينبغي أن يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا
وقع وقع المقدور بها وكذلك القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات
وهو محال صارت من المتعلقات . فان قيل معناه انها متناهية لوقوع المقدور بها . قلنا ولا معنى
للتبني الانتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلما في الحال فكما عقل عندهم قدرة موجودة
متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا أيضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها
ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبناهم بل مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله
تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها فنحن أين
يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لا فصل له على عدمه من
حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تتمع بعدم المقدور فكيف تتمتع
ابوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجودا أو معدوما فلا بد من قدرة متعلقة بالمقدور
لها في الحال . فان قيل فقدره لا يقطع بها مقدور والعجز بثبوت واحدة . قلنا ان عنيتم به ان
الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في العدة فهو مناكرة
للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجز
خطأ وان كان من حيث القصور اذ نسبت الى قدرة الله تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه
لو قيل القدرة قبل الفعل على أصحهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان

اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متساويتين احدهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت الى الأعلى وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجهه وبين أن تثبت ذلك لله سبحانه تعالى الله عما يقول الرافضون ولا تستريب أن كنت منعفاً في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يمكنه هذا المختصر من هذه المسئلة

الفرع الثالث ✧ فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر ما في العالم من الحركات وغير هاتولدت يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل أيضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم يخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتوالدات مع انشعابها فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً أو مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاول الأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فمعنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم انه مشاهد حاقة اذ كونها حادثة معها مشاهد لا غير فأما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان يخلق الله تعالى لقدرة على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هو سبيلنا في قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدرة على أن يخلق الارادة دون العلم أو العلم دون الحياة ولو كن نقول المحال غير مقدور ووجود المشرط ودون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كانت فيه فلم يفرغه كيف يشاء فله به ففراغه شرط اشغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعد عدم الماء أو حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلواً أحدهما شرط الآخر فتلازما فظن ان أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ فأما اللزومات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد المادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستقر يجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها

غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والماء في اليمدع خلق الحرارة في اليد بدلًا عن البرودة فإذا ما يراه انحصم متولدًا قسمان . أحدهما شرط فلا يتصور فيه الا لا اقتران . والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذ خرق العادات . فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن أنكرتم فهمه وهو مفهوم . فانا لا نريده ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودا وحادثا به فالحدث نسميه متولدا والذي به الحدوث نسميه مولدا وهذه التسمية مفهومة في الذي يدل على بطلانه . قلنا اذا أقررتم ذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا اذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يتخيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتامع كما سبق . نعم وعلى المتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تخصي ققولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلامعنى للأطناب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما أردنا أن نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بهما من العر وع واللوازم

﴿المقالة الثانية العلم﴾ ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صفة المقتن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفها في استرابه فاذا ثبت انه عالم بذاته وبغيره . فان قيل فهل للمعلومات نهاية . قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ويدعم ان الممكنات التي ليست بموجودات انه سيوجد هأأم لا يوجد هأ فيعلم اذا ما لانهاية له بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لنخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها . فانا نقول مثلا ضعف الاثنين أربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا ان ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من

مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره وينق من التضيقات ما لا يتناهى فاذا معرفة
أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير
ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد كإسقاط بيانته من
بعد مع سائر الصفات

﴿الصفة الثامنة الحياة﴾ ندعى انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد من اعترف
بكونه تعالى عالما قادرا فان كون العالم القادر حيا ضروري اذ لا معنى بالحى الا ما يشعر بنفسه
ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات ولقادر على جميع المقدرات كيف لا يكون حيا
وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

﴿الصفة الرابعة الارادة﴾ ندعى ان الله تعالى مراد لأفعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص
بضر وبمن الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفى ذاته للترجيح لان نسبة
الذات الى الضدين واحدة فالذى خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك
القدرة لا تكفى فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفى خلافا للكمي
حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا
بغيره فان كان الشئ ممكنا في نفسه مساويا للممكن الآخر الذى في مقابله فالعلم يتعلق به على
ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحا على الآخر بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما والله
سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذى فيه كان ممكنا وان وجوده بعد ذلك وقبل
ذلك كان مساويا له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم أن يتعلق بها كما هو
عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت
لعله تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابا له غير مؤثر فيه ولو
جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة لا كتنفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفى في وجود أفعالنا حتى
لا نحتاج الى الارادة اذ يرجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال فان قيل
وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة
أيضا لا تتعين لاحد الضدين فاخصا صاحباً أحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويتسلسل
ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفى للحدوث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير
متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفى اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت ومقابله وما
بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فالذى خصص هذا الوقت فيحتاج الى
الارادة .. فيقال والارادة لا تكفى فان الارادة القديمة عامية التعلق كالقدرة فنبهتها الى

الاقوات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بلا عن السكون لان الارادة
تعلقت بالحركة لا بالسكون . فيقال وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون فان قيل لا فهو
محال وان قيل نعم فهم متساويان أعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي
أوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في
مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية . قلنا هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم
يوفق للحق الا أهل السنة قال الناس فيه أربع فرق . قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه
وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة
العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والنظر الى الشخص وهؤلاء هم
الفلاسفة . وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لاقبله ولا
بعده لا ارادة حادثه حدثت له لافي محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة . وقائل يقول
حدث بارادة حادثه حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للخوادث وقائل يقول
حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث
ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك
فريق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال أهل السنة فانه سريع الانحلال . أما الفلاسفة
فقد قالوا يقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل أن يكون قديماً اذ معنى كونه فعالاً انه يمكن
ثم كان فان كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعالاً يلزم من ذلك دورات لانهاية لها
على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال
وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لاقبله ولا بعده مع تساوي نسب
الاقوات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ
العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقاضها ممكنة في العقل والذات
القديمة لاتناسب بعض الممكنات دون بعض ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمر ان
أوردناهم في كتاب نهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة . أحدهما ان حركات الأفلاك
بعضها مشرقية أي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس الى المشرق
وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذا الجهات في الحركات متساوية فكيف لزمن من الذات
القديمة ومن دورات الافلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساهم بها من كل
وجه وهذا لا جواب عنه . الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع
الصغائر بطريق القمر في اليوم والليلة مرة واحدة يهزك على قطبين شالي وجنوبي

والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد . فنقول جرم الفلك الأقصى متشابه وما من نقطة الا يتصور أن تكون قطبا الذي أوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لانهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب النهاية . وأما المعتزلة فقد اقموا أمرين شيعيين باطلين . أحدهما كون الباري تعالى مريدا بارادة حادثة لافي محل وإذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريد هاجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره . والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة أخرى فالسؤال في الارادة الأخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان اقتدار الحادث الى الارادة لجوازه لالكونه جسما أو اسما أو إرادة أو علما والحادثات في هذا مساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تتعلق بضده . وأما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا أحد الاشكالين وهو كونه مريدا بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلا للحادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال . وأما أهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فبرزت عن اضدادها المماثلة لها وقول القائل نه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الاعبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله . فقول القائل لم يبرزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم أوجب العلم لم انكشف العلم فيقال لا معنى للعلم الا ما أوجب انكشف العلم فقول القائل لم أوجب الانكشف كقوله لم كان العلم علما ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله . فقول القائل لم يبرزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطرا الى اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان أقوم الفرق قليلا وأهداهم سبيلا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا محال لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه

ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكأن عهد القول في أصل الإرادة فاعلم انها متعلقة
بجميع الحوادث عندنا من حيث انه يظهر ان كل حادث ففخترع بقدره وكل مخترع بالقدرة محتاج
الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصها به في كل مقدور مراد وكل حادث مقدور
فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذا لاحالة مرادة فشاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه
البراهين . وأما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشر ورحادثة بغير ارادته بل هو كاره
لها ومعلوم ان أكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما يكرهه أكثر مما يريد به فهو الى العجز
والقصور أقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين . فان قيل فكيف يأمر بما لا يريد
وكيف يريد شيئا وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبیح ومريد القبیح سفیه .
قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبيانا انه مبين للإرادة وكشفنا عن القبیح والحسن وبيانا
ان ذلك يرجع الى موافقة الأغراض ومخالفتها وهو سبحانه وتعالى منزّه عن الأغراض
فاندفعت هذه الاشكالات وسأيت في ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر **ب**ندعي ان صانع العالم سميع بصير ويدل عليه
الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله (وهو السميع
البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا)
ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميعا بصيرا ولا يشاركه في الازام
فان قيل انما يريد به العلم . قلنا انما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة
الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل يجب
أن يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه أهل الاجماع من القرآن . فان قيل وجه
استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وان كانا قديمين
فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى . قلنا
هذا السؤال يصدر من معتزلى أو فلسفى اما المعتزلى فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول
يعلم الله الآن ان العالم كان موجودا قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجودا وهو بعد
لم يكن موجودا فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علمه بأنه كائن وفعله بأنه سيكون
وبعده بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعالم بالعالم والعالمية جاز ذلك في السمع
والسمعية والبصر والبصرية . وان صدر من فلسفى فهو منكر لكونه عالما بالحادثات
المعيّنة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيبيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه

جواز علم قديم متعلق بالحدوثات كما سنبذ كرهه ثم اذ اثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر .
وأما المسالك العقلية فهم وان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل
ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن نثبت وصف السكال للمخلوق ولا نثبت
للمخلوق وهذا ان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا في أيهما النزاع . فان قيل النزاع في
قولكم واجب أن يكون الخالق اكمل من المخلوق . قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا
والأمة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر
يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو
عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلا يعقد هذا الاعتقاد . فان قيل النزاع
في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وأن السمع والبصر كمال . قلنا هذا أيضا مدرك
بيدهمة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بينا انه استكمال للعلم والتخيل
ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد . زيد كشف وكال فكيف يقال إن ذلك حاصل للمخلوق
وليس بحاصل للخالق أو يقال ان ذلك ليس بكال فان لم يكن كمالا فهو نقص أو لا هو نقص
ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه . فان قيل هذا يلزمكم في
الادراك الحاصل بالشم والذوق واللسان لان فقد هاتين نقصان وجودها كمال في الادراك فليس
كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم وكذلك بالذوق فأين العلم بالطعوم من
ادراكها بالذوق . والجواب ان المحققين من أهل الحق صرحوا بانيات أنواع الادراكات
مع السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في العادة
من المناسبة والملاقة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة
بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولا يمكن لملم برد الشرع
الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره . وأما ما هو نقصان في الادراك فلا
يجوز في حقه تعالى البتة . فان قيل يجز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم
بالضرب ناقص والعنيين الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي أن
تثبت في حقه شهوة . قلنا هذه الأمور تدل على الحدوث وهي في أنفسها اذا بحث عنها نقصانات
وهي محوكة الى أمور توجب الحدوث فالألم نقصان ثم هو محجوج الى سبب هو ضرب
والضرب مماسة تجري بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الألم اذا حقت أو ترجع الى
درك ما هو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص
ومعنى الشهوة طلب الشيء الملازم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس

بوجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون بطلبه مشتهيا
وينيله ملتذاً فلم تصور هذه الأمور في حقته تعالى وإذا قيل ان فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخلد وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها
كمال أريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالا بالاضافة الى الهلاك
لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالا في ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

﴿ الصفة السابعة الكلام ﴾ ندعى ان صانع العالم متكلم كما أجمع عليه المسلمون . واعلم أن
من أراد اثبات الكلام بأن العقل يقضى بجواز كون الخلق مردين تحت الأمر والنهي وكل
صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في شطط اذا يقال له ان أردت
جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فسلم وان أردت جوازه
على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلما في نفس الدليل وهو غير مسلم
ومن أراد اثبات الكلام بالاجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع
يستند الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أنكر كون الباري متكلم فبالضرورة
ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ فالرسول المرسل * فان لم يكن للكلام متصور في
حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال ان رسول الارض أو رسول الجبل
اليكم فلانصفي اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض ولله المثل الأعلى
ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه أن يصدق الرسول اذا المكذب
بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة
عن المبلغ فلعل الاقوام منهج ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام
للشيء إما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال وماطل أن يقال هو
نقص أو هو لا نقص ولا كمال ثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجوده للمخلوق فهو واجب
الوجود للمخالق بطريق الأولى كما سبق . فار قيل الكلام الذي جعله الله منشأ تطركم هو
كلام الخلق وذلك اما أن يراد به الاصوات والحروف أو يراد به القدرة على ايجاد
الاصوات والحروف في نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما فان أريد به الاصوات
والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كمالات في حقها ولكن لا يتصور قيامها في ذات
الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان
أريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على
خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله

كمال القدرة ولكن لا يكون متكلماً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محالاً للحوادث فاستحال أن يكون متكلماً وان أريد بالكلام أمر ثالث فليس بفهم وثابت مالا يفهم محال . قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانهم معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائد على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ويقول الشاعر

لا يجيبك من أثر خطئه * حتى يكون مع الكلام أصيلاً

ان الكلام نفي القواد وانما * جعل اللسان على القواد دليلاً

وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والادراكات وليس جنساً برأسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في القلب الامعاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسهوعة هي معلومة بالمباح وهو أيا علم معلوم اللفظ وينضاف اليه تأليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة . فان أثبت في النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتأليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد أثبت أمر منكر لا نعرفه . وايد صاحبه ان الكلام إما أمر أو نهي أو خبر أو استخبار . أما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معني معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس هي معرفة أخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منسه قوله ضرب ولم يعتقد الى أمر زائد على هذه الأمور فشكل أمر قدرتموه سوى هذا فحقن نقدر نفيه ونتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً وكلاماً . وأما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب

معرفة . وأما الأمر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة بعضها محال عليه
كالأصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدره . وأما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي نريد معنى زائدا على هذه الجملة ولندكره في قسم واحد من اقسام
الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام . فنقول قول السيد للعلامة قم لفظ يدل على معنى
والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام . وليس ذلك شياً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطّباب
في التقسيات وانما يتوهم رده ما أراد الى الأمر أو الى ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه ارادة
الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه
ارادة الأمر لانه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام
بقتله نويضاله على ضرب غلامه بأنه انما ضرب به لعصيانه وآيته انه يأمره بين يدي الملك فيعصيه
فاذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بأمر جزم لا عذر لك
فيه ولا يريد أن يقوم فهو في هذا الوقت أمر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب
الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند
المصنف . فان قيل هذا الشخص ليس بأمر على الحقيقة ولكنه موهم انه أمر . قلنا هذا باطل
من وجهين أحدهما انه لو لم يكن أمراً لما تم عذره عند الملك ولقيل له أنت في هذا الوقت
لا تصور منك الأمر لان الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الآن الامتثال وهو سبب
هلا كك فكيف تطمع في أن تنج بمعصيتك لأمر لك وأنت عاجز عن أمره اذ أنت عاجز عن
ارادة ما فيه هلا كك وفي امتثاله هلا كك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة
وممهدة لعذره وحجته بمعصية الأمر فلو تصور الأمر مع تحقق كراهته الامتثال لما تصور
احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله . الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى
الواقعة للفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب
الملك فمضى لأفتي كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للفتي أن يقول انا أعلم انه يستحيل أن
تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلا كك والأمر هو ارادة الامتثال فاذا
ما أمرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولا ح وجود معنى هو
مدلول اللفظ زائد على ما عداه من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلم
والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا
هو المعنى بالكلام القديم * وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل

غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالة ذاتية كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فنأين بعد أن تدل حروف حادثه على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقا قل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا الا حروفا وأصواتا ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير الى بعضها المستدل بها على طريق الدفع في غيرها

﴿الاول قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى أسمع صوتا وحرفا فان قلتم﴾
ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله تعالى ليس بحرف وان لم يسمع حرفا ولا صوتا فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت . قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فنقول لكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فنقول القائل كيف سمع فنقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلالة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين . أحدهما ان نسلم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فيقول أدركت انا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام . والثاني . أن يتعذر ذلك اما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر فيقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلالة العسل فيكون هذا جوابا صوابا من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صوابا فانه تعريف بشي يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلالة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قارب به من بعض الوجوه وهو أصل الحلالة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلالة شيء أصلا تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالغنين يسأل عن لذة الجماع وقط مأدركه فيمتنع تفهمه الا أن نشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي الحالة التي يدركها الاكل الامن حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشي فقط تعذر أصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا ان بأن نسلمه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكلام عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه أو تشبيه ذلك بشي من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي ألفها أصوات والاصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيعتذر تفهمه بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتا لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما ندرك أنت المبصرات فهو أدراك في

الأذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه إبطار الألوان
فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه
محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية مالا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو أى مثل أى
شيء هو مما عرفناه . فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه . كان الجواب محالاً
ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل
ينبغي أن يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها
شيء وكما نرى ذاته رؤبة تختلف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً
يختلف الحروف والاصوات

الاستبعاد الثاني أن يقال كلام الله سبحانه جال في المصاحف أم لا ؟ فان كان
حالا فكيف حمل القديم في الحادث فان قائم لا فهو بخلاف الاجماع اذا احترام المصحف
مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لأن فيه كلام الله تعالى . فنقول كلام الله
تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء باللسنة وأما الكاغد والخبر والكتابة
والحروف والاصوات كلها حادثات لانها أجسام وأعراض في أجسام فكل ذلك حادث وان
قلنا انه مكتوب في المصحف أعني صفة تعالى القديم لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف
كما أننا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه اذ لوحث فيه
لاحتراق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لا حترق لسانه فالنار جسم حار
وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تعطيه بما يحصل منه النون والالف والراء فالنار المحرق ذات
المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لاذات
الدليل والحروف أدلة والدلالة حرمه اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف
لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

الاستبعاد الثالث ان القرآن كلام الله تعالى أم لا . فان قلتم لا ؟ فقد
خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاريء
هي الحروف والاصوات . فنقول هاهنا ثلاثة ألفاظ قراءة ومقرء وقرآن أما المقرء فهو
كلام الله تعالى أعني صفة القديمة القائمة بذاته وأما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل
القاريء الذي كان ابتداء بعد ان كان تاركه ولا معنى للحادث الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن
فان كان الحصر لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخروق ولكن نقول القراءة فعل
ابتداء القاريء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس وأما القرآن فقد يطلق ويراد به المقرء فان

أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي أراد السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق أى المقروء باللسنة وإن أريد به القراءة التى هى فعل القارئ ففعل
القارئ لا يسبق وجود القارئ وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول
مأحدثه باختيارى من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتا عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي أن يخاطب
ويكلف بل ينبغي أن يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم
معنى الحادث ولوعلمها لم نه في نفسه إذا كان مخلوقا كان ما يصدر عنه مخلوقا وعلم أن القديم
لا ينتقل الى ذات حادثة فلترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين
فيه بعد الباء لم يكن قرأ نابل كان خطأ وإذا كان بعد غيره ومتأخرا عنه فكيف يكون قديما
وتجنز يد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلا

✽ الاستبعاد الرابع ✽ قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن مجزأة للرسول عليه السلام وأنه
كلام الله تعالى فانه سور وآيات ولها مقاطع ومفاح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاح وكيف
ينقسم للسور والآيات وكيف يكون القديم مجزأة للرسول عليه السلام والمجزأة هى فعل
خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديما . قلنا أتتكرون أن
لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا فان اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من
وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أرادوا به المقروء وكل
ما وصفوه به مما لا يحتلله القديم ككونه سور وآيات ولها مقاطع ومفاح أرادوا به العبارات
الدالة على الصفة القديمة التى هى قراءة وإذا صار الاسم مشتركا امتنع التناقض فلا جاع منعقد
على أن لا قديم إلا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالرجون القديم) ولكن نقول اسم
القديم مشترك بين معنيين فإذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر فكذا يسمى القرآن
وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاق المتناقضة فان أنكروا كونه مشتركا فنقول
أما إطلاقه لأرادة المقروء دل عليه كلام السلف رضى الله عنهم أن القرآن كلام الله سبحانه غير
مخلوق مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة . وأما إطلاقه لأرادة القراءة فقد
قال الشاعر

ضحوا باشمط عنوان السجود به ✽ يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

يعنى القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أذن الله لشيء كاذنه لنبى حسن الترميم
بالقرآن والترميم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن
مجزأة وهى فعل الله تعالى إذ علموا أن القديم لا يكون مجزأ فان انه اسم مشترك ومن لم يفهم

اشترك اللفظ ظن تناقضا في هذه الاطلاقات

﴿ الاستبعاد الخامس ﴾ أن يقال، معلوم انه لا مسموع لأن الا الاصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) . فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأى فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليم الله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب إلا أن نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك إما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقا ولكن اللفاظ للدلالة عليه أيضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه وإما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره وقد يسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما أردنا أن نذكره في ايضاح مذهب أهل السنة في الكلام النفسى المعدود من الغوامض وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات

﴿ القسم الثانى من هذا القطب ﴾

(فى أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق وهى أربعة أحكام)

(الحكم الاول) ان الصفات السبعة التى دللنا عليها ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا علم بعلم وحى بحياة وقادر بقدره هكذا فى جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدر والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا فى صفتين اذ قالوا انه يريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائدة على الذات إلا أن الارادة يتخلقها فى غير محل والكلام يتخلقه فى جسم جاد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم فى الارادة وأما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يحتاج فى ذات النبي عليه الصلاة والسلام سماع أصوات منظومة إما فى النوم وإما فى اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل فى سمع النبي كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها ولكن تحدث صورها فى دماغه وكذلك يسمع أصواتا

لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه
ويتنبه خائفا مذعورا وزعوا ان النبي اذا كان على الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى أن
يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها أصواتاً منظومة في حفظها ومن حوالبه لا يرون
ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية
في النبوة فلا يدرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات
والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علما فان المفهوم من
قولنا عالم من له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتا ويعقل على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل
صفة وموصوفا والمفهوم علم مثالا وله عبارة ان أحد هما طويلة وهي أن نقول هذه الذات قد قام بها
علم والأخرى وجيزة وأجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان
شخصا ونشاهد نعلا ونشاهد دخول رجل في النعل فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا
الشخص رجله داخل في نعله أو نقول هو متعل ولا معنى لكونه متعلالا انه ذو نعل وما يظن
من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلامعنى
لكونه عالما الا كونه الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ
المعاني من الالفاظ فلا بد أن يغلط . فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم
من لفظ العلم أو رث هذا الغلط فلا ينبغي أن يغير به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة
والمعول وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق
ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحمله هذا المختصر . والحاصل هو اننا نقول
للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود أو فيه اشارة الى
وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كأنه قال هو موجود وهذا ظاهر
الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فقلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا . فان
قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن أن يكون وصفا له وان كان مختصا بذاته فحق لانفي بالعلم
الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي بحسن أن يشتق
للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ . وان أردت ابراده
على الفلاسفة قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أم غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا
قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد أثبت مفهومين أحدهما
يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ . فان قيل قولكم أمر مفهوم عين
المفهوم من قولكم أمر وناه ونجبر أو غيره فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره

فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض أهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر أو غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لانهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لانها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهاية لمتعلقاتها ينبغي أن لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المتعلقات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات . ثم اذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة والجواب أن تقول هذا السؤال يحرك قطبا عظيما من إشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمتخصرات ولكن اذ سبق القلم الى اراده فانمرز الى مبدأ لطريق في حله وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والرائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من أن يقال الامر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهم جرحوا الى ما يشقل القرآن عليه فلعن الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهوان كل فريق من العقلاء مضطر الى أن يعترف بان الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات المانع سبحانه وهو الذي يعز عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان واسطة والاقصا اذ أقرب الى السداد . أما الطرفان فأحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة . والثاني طرف الافراط وهو إثبات صفة لانهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدم متعلقات هذه الصفات وهذا إسراف لا صائر اليه الا بعض المنزلة وبعض الكرامة . والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المتعلقات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفتين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجواهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بيباض آخر ولذلك اذا حددت العلم بمحدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنعول الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفي الواحد منها رينوب عن المخلفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد أن تميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً . فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فلاشكال قائم فالك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف . فأقول غاية الناصر لمذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث وأخترع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذا لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقدا لاهذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وإن بقي ما يحيلك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره أعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو أمر ممتنع الابتويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام . وأما المعتزلة فانما تخصمهم بالاستفراق بين القدرة والارادة . ونقول لو جاز أن يكون قادر بغير قدرته جاز أن يكون مرید بغير ارادته ولا فرقان بينهما . فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مرید لنفسه لكان مریداً لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين . والجواب أن نقول قولوا انه مرید لنفسه ثم يختص ببعض الحوادث المرادات كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته لا ببعض الحوادث فان جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته و ارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة أيضاً . وأما الفلاسفة فانهم نافوا في الكلام وهو باطل من وجهين . أحد هما قولهم ان الله سبحانه وتعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون سماع الصوت بالخلق في أذن النسبي من غير صوت من خارج ولو جاز أن يكون ذلك بما يحدث في دماغ غيره موصوفاً بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفاً بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة في غيره وذلك محال . والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي الكلام الله تعالى الى التخييل الذي يشبه أفعال احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون

الدين والاسلام وانما يتجملون باطلاق عبارات احتراز من السيف والكلام معهم في أصل الفعل وحدوث العالم والقدرة فلا تستغل معهم بهذه التفصيلات . فان قيل أفقتولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى . قلنا هذا خطأ فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أدخلوها عن صفات الالهية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم فيزيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين . أحدهما أن لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى . والثاني أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات * ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل أول يمكن في محل . وأما المعزلة فانهم حكموا بأن الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانه حادث وليس هو محلا للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي الى أن يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل . وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جاد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه . أما البرهان على ان الصفات ينبغي أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعى بأنه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد كمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد قسمية الذات مريدة بارادة لم تقم به كتسمية متحرك كبحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق

بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتا ومتحركا فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والمجب من قولهم ان الارادة توجد لافي محل فان جاز وجود صفة من الصفات لافي محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا يخلق الاصوات في محل فلتخلق في غير محل . وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا لقليل انه خالق كلاما لافي محل وخلق ارادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث أقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة كونه مريدا بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جليلة وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سندكره

الحكم الثالث * ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة كما سبق ولم يذهب أحد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه . الدليل الأول ان كل حادث فهو جائز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود ولو طرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضا للوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فن المحال أن يكون جائزا للصفات وهذا واضح بنفسه . الدليل الثاني وهو الأقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يتخلو إما أن يرتق الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث أولا يرتق اليه بل كان حادث فيجوز أن يكون قبله حادث فان لم يرتق الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ولزم منه حوادث لا أول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب اليه أحد من العقلاء وان ارتق الوهم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فذلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا يتخلو إما أن تسكون لذاته أو لزائد عليه وباطل أن يكون لزائد عليه فان كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا وهو محال فلم يبق الا أن استحالته من حيث إن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلا في ذاته ازال استحال أن ينقلب المحال جائزا وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون

أزلا فان ذلك يبقى في الازال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث . فان قيل هذا يبطل بحدوث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقى الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحل على الجملة حدوثه . فلهذا الزام فاسد فان لم نحصل إثبات ذات تنبؤ عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا * نعم يلزم ذلك المعزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد ان لم يكن فأما على أصلنا فغير لازم وإنما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلا . الدليل الثالث هو اننا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك ما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد وذلك الانفكاك ان كان قديما استحالة بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثا كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا أول لها وهو محال ويتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالسكلام مثلا فان الكرامية قالوا انه في الازل متسكلم على معنى انه قادر على خلق السكلام في ذاته ومهما أحدث شيئا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتا ويكون سكوتة قديما واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علما فلا بد أن يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة . فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم . فان قيل السكوت ليس بشيء إنما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فأما أن يقال ان عدم شيء فلا ويتزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه . والواجب من وجهين . أحدهما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال . والدليل الذي دل على استحالة بعينه يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على إثبات حدوث العالم فظهر أن الحركة بعد السكون اذا دل على حدوث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث

المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكون معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو انا اذا أدركنا تفرقه بين حالتى الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال أمر وحدوث أمر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يتخلو عنه أو عن ضده وهذا مظهر فى الكلام وفى العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك فى الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لاذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مسقرة الوجود فى الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكنا كما أن له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة بكونه ساكنا ومتحركا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها . الوجه الثانى فى الانفصال هو أن يسلم أيضا ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدما أو وجودا أو صفة أو هيئة فقد انتفى الكلام والمنتنفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفى سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة وليست الاستحالة اى كونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر . فان قيل الاعراض كثيرة والحصم لا يدعى كون البارئ محل حدوث شئ منها كالألوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام فى الصفات السبعة التى ذكرتموها ولا نزاع من جعلتها فى الحياة والكلام وانما النزاع فى ثلاثة فى القدرة والارادة والعلم وفى معنى العلم السمع والبصر عند من يشبههما وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصف بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث . أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهه الى أنها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهو فى الازل ان كان عالما بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لاعلاما واذالم يكن عالما بأنه قد وجد كان جهلا لاعلاما واذالم يكن عالما وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول فى كل حادث وأما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة مهماتماوارتفعت العوائق منها ماوجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق

فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته ووربا
عبروا عنه بأنه يخلق ايجابا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة
وأما الكلام فكيف يكون قديما وفيه إخبار عما مضى فكيف قال في الأزل (إنا أرسلنا نوحا
الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الأزل لموسى (إخلع نعليك) ولم يخلق بعد
موسى فكيف أمر ونهى من غير ما مورولا منى وإذا كان ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه
أمر ونه واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار أمراً لها بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً
للحوادث الا هذا. والجواب اننا نقول مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل
مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة وإذا
انكشف كان القول بها باطلا كالقول بأنه محل للالوان وغيرهما لا يدل دليل على الاتصاف
بها. فنقول الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة
مقتضاها في الأزل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم بأنه
كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهى لم تتغير وإنما
المتغير أحوال العالم وايضاحه بمثال وهو انا اذا فرضنا للواحد منا علما بقدم زيد عند طلوع
الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند
طلوع الشمس فاحال هذا الشخص عند الطلوع أن يكون عالماً بقدم زيد أو غير عالم ومحال أن
يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة
أن يكون عالماً بالقدم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالماً بأنه كان قد قدم والعلم
واحد اذا فاد الا حاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان فكذلك ينبغي يفهم علم الله القديم الموجب
بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها
المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها وإنما الحادث
المسموع والمرئى والدليل الفاطع على هذا هو ان الاختلاف بين الاحوال شئ واحد في
انقسامه الى الذى كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعوم أن
العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة وإذا كان علم واحد
يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة بأحوال
ذوات واحدة بالاضافة الى الماضى والمستقبل ولا شك ان جهما ينفي النهاية عن معلومات الله
تعالى ثم لا يثبت علوماً لانه لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف
يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد بحقيقة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخلو

إما أن يكون معلوماً أو غير معلوم فإن لم يكن معلوماً فهو محال لأنه حادث وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متصفاً به فبأن يجوز أن لا يعلم الحوادث المبينة لذاته أولى وإن كان معلوماً فإما أن يقتصر إلى علم آخر لا نهاية له وذلك محال . وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان أحدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا يخرج منه فأما الإرادة فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال وحدوثها بإرادة يتسلسل إلى غير نهاية وإن تعلقت الإرادة القديمة بالأحداث غير محال ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لأن الإرادة تعلقت بأحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق إيضاح ذلك وكذلك الكرامى إذا قال يحدث في ذاته إيجاداً في حال حدوث العالم فذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت . فيقال له وما الذي خصص الإيجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج إلى محض آخر فيلزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة . ومن قال منهم أن ذلك الإيجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه . أحدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخر أن قوله كن حادث أيضاً فإن حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن فإن افتقر قوله كن في أن يكون إلى قول آخر افتقر القول الآخر إلى ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل إلى غير نهاية ثم لا ينبغي أن ينظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف أصوات في كل لحظة ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً كما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في أن واحداً ألف ألف كلف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لا حقهم أن يستترزقوا الله عقلاً وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر . والثالث أن قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود فإن كان في حالة العدم فالعدم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بأن يتسكون بقوله كن وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركة عقله إلى أن لا يفهم المعنى بقوله تعالى (إذا أردنا أن نقول له كن فيكون) وأنه كناية عن نقاد القدرة وكما لها حتى انجر بهم إلى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفرع الأكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال ويقال للجاهل الذي اعتمد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد

(لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) . وأما الكلام فهم
قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) . ومن قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا) استبعاد
مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس . فانا نقول
يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل إرساله إن إرساله وبعد إرساله انا
أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه
خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال
كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظه تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم
بذات الامر وليس شرط قيامه به أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل
وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تحدد اقتضاء
آخر وكمن شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر
في نفسه أن يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتجز في نفسه على تقدير الوجود فلما وجد
الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء
ذلك الاقتضاء على وجوده لم ينشأ من جهة الأب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء
متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يتحدث له علم الا بلفظ يدل
على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء
حدث في الوقت أو كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الامر بذات الله
تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود
المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود بما
لا يتصور وجود الاقتضاء بمن يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء
فعل بمن يستحيل وجوده بل بمن علم وجوده وذلك غير محال . فان قيل أفتقولون ان الله تعالى
في الازل أمر ونه . فان قلتم انه أمر فكيف يكون أمر المأمور له وان قلتم لا فقد صار أمر ابعد
ان لم يكن . قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظير يتعلق أحد طرفيه
بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء
القديم معقول وان كان سابقا على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق
عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطق عليه قبله وهذا أمر لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل
بأمثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور
ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدورا معلوما

فكذلك الأمر يستدعى أمورا معلوما وجودا والمعلوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعى الأمر ما موراه كما يستدعى أمورا ويستدعى أمرا أيضا والمأمور به يكون معدوما ولا يقال انه كيف يكون أمر من غير أمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجودا بل يشترط كونه معدوما بل من أمر والده على سبيل الوصية بأمر ثم توفي فأتى الولد بما أوصى به يقال امثل أمر والده والآمر معدوم والأمر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الأمر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلا للأمر ولا وجود للأمر ولا للأمر ولم يستبعد كون الأمر أمر اقبل وجود المأمور به فن أبن يستدعى وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا ولا نظر لافيهما فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلا للحوادث اجمالا وتفصيلا

الحكم الرابع ❦ ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبدا فهو في القدم كان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا متكلما وأما ما يشق له من الافعال كالرازق والخالق والمغز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل أم لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه . والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله سبحانه وتعالى أربعة . الاول أن لا يدل الاعلى ذاته كالموجود وهذا صادق أزلا وأبدا . الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخر . وكلا واحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغنى فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضا يصدق أزلا وأبدا لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام . الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهي والخبير ونظاره فذلك أيضا يصدق عليه أزلا وأبدا عند من يعتقد قدم جميع الصفات . الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من أفعاله كالجواد والرازق والخالق والمغز والمذل وأمثاله وهذا يختلف فيه فقال قوم هو صادق أزلا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لاخلق في الازل فكيف يكون خالقوا والكشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويا وعند الشرب يسمى مرويا واما اطلاقا فن مختلفان فعنى تسمية السيف في الغمد صارما ان الصفة التي

يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر وراء ذاته
فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صار ما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل فان
الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما تسترط لتحقيق الفعل
موجود في الأزل والمعنى الذي يطابق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في
الازل فهذا اعطى المعنى فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق وأراد به
المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق وأراد به المعنى الأول واذا كشف الغطاء على
هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة
دعاوى وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من
الاحكام المشتركة بين الصفات أربعة احكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوى هي
أصول الدعاوى وان كان تبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل الى إثباتها فلنشتغل
بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء تعالى

﴿ القطب الثالث ﴾

في أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب ونُدعى في هذا القطب
سبعة أمور. ندعى انه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده وانه يجوز أن يكلفهم ما لا يطابق وانه
يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلاح لهم وانه لا يجب عليه ثواب
الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله
بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبحا ولا محال بل أمكن اظهار صدقهم بالمجزة وجملة
هذه الدعاوى تبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبح ولقد خاض الخائفون
فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثر الخبط لانهم لم
يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف يتخاطب خصمان في أن
العقل واجب أم لا وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقاعليه بينهما فلنقدم البحث
عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى سبعة ألفاظ وهي الواجب والحسن والقبح
والعبث والسفه والحكمة فان هذه الألفاظ مشتركة ومشارا لا غلط اجمالها والوجه في أمثال
هذه المباحث ان نظرح الالفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم نقلت الى
الالفاظ المبحوث عنها ونظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على
فعل لا محالة ويعلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من
غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه

أولى من تركه لا يسمى واجبا وان ترجح وكان أولا لانسميه أيضا بكل ترجح بل لابد من خصوص ترجح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه يستعقب تركه ضررا أو يتوهم وذلك الضرر إما عاجل في الدنيا وإما آجل في العاقبة وهو إما قريب محتمل وإما عظيم لا يطاق مثله فانهقسام الفعل ووجوه ترجحه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلترجع الى اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا إذ العطشان اذا لم يسادر الى شرب الماء تضرر تضررا قريبا ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان مالا ضرره فيه أصلا ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجبا بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة أعنى الآخرة وعرف بالشرع فحقن نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى أيضا ذلك واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولست نأخرم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لا يحجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان أحدهما أعم لا يختص بالآخر والآخر أخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى أمر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى أن ينقلب العلم جهلا وذلك محال فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليس هذا المعنى الثالث الواجب وأما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة أقسام. أحدها ان توافقه أي تلائم غرضه. والثاني أن ينافر غرضه. والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنا في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقه لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الامنافاة لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثا أي لا فائدة فيه أصلا وفاعل العبث يسمى عبثا ورجع الى سفيها وفاعل القبيح أعنى الفعل الذي ينضر به يسمى سفيها واسم السفيه أصدق منه على العايب وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمي حسنا في حق من وافقه وان كان منافيا سمي قبيحا وان كان موافقا لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا إذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان مختلفان بالاشخاص

ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل
يوافق الشخص من وجهه ويخالفه من وجهه فيكون حسنا من وجهه قبيحا من وجهه فن لا ديانة له
يستحسن الزنا بوجه الغير وبعد النظر بهانعة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه
غمازا قبيح الفعل والمتمدين يسميه محتسبا حسن الفعل وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن
والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبه جميع أوليائه
بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جار في الطباع ما خلق مائلا من الالوان الحسان الى
السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذي خلق مائلا الى البياض المشرب بالحجرة
يستقبه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستنير به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن
والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين بخلافان بالاضافات عن صفات الذوات
التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسنا في حق زيد قبيحا في حق عمرو
ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو ولما لم تكن الالوان من
الاصناف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن أيضا ثلاثة فقائل
يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا وقائل يخصص بما يوافق الغرض في
الآخر وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه وعده بالنواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا
والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالأول أعم وهذا أخص وهذا الاصطلاح قد يسمى
بعض من لا يتعاشا فعل الله تعالى قبيحا اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك
والدهر ويقولون خرف الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد
يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه ويكون معناه أنه لا تبعه عليه
فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء وأما الحكمة فتطلق على معنيين
أحدهما الاطاعة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف
ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها. والثاني أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد
الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من
الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الأصل ولكن هاهنا ثلاث
غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة
الاولى . أن الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض
غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستهقر ماعداه ولذلك يحكم على

الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتموهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق فهو مصيب في أصل الاستقباح ولكنه خطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقاً لغرضه

(الغلطة الثانية) فيه أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضى مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا بمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة برمانفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة ألفه باستقبحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من أول الصواب طريق التأديب والاستصلاح وباقى اليه أن الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلزمه في أكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبى على ذلك الشرطو ينفر في طبعه قبحه والتفكير عنه مطلقاً

(الغلطة الثالثة) سبق الوهم الى العكس فان مارئى مقرونا بالشيء ينظن أن الشيء أيضاً لا محالة يكون مقرونا به مطلقاً ولا يدري ان الاخص ابداً يكون مقرونا بالاعم وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالاختصاص ومثاله ما يقال من ان السليم أعنى الذى نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه أنه أدرك المؤذى وهو متصور بصورة حبل مبرقش فاذا أدرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بأنه مؤذٍ فينفر الطبع تابعاً للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن أكل الخبيص الاصفر لشبهه بالعدرة فيسكاد يتقياً عند قول العائل انه عدرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذباً به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه أدرك المستقذر رطباً أصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بأنه مستقذر بل في الطبع ما هو أعظم من هذا فان أسامى التى تطلق عليها الهندود والزوج لما كان يقرن بهما قبح المسمى به يؤثر في الطبع ويبلغ الى حد لو سمى به أجل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه أدرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا أدرك الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يفعل عنه لان

إقدام الخلق وإخجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام . وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العاقل من المعتزلة مسألة معقولة جليلة فيسارع إلى قبولها فلو قلت له إنه مذهب الأشعرى رضى الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب . كذباً بعين ما صدق به ، هما كان سيئ الظن بالأشعرى إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا وكذلك تقر رأيهم معقولاً عند العاقل الأشعرى ثم تقول له إن هذا قول المعتزلى فينفر عن قبوله بعد التصديق و يعود إلى التكذيب ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يبقار قوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصر ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد فان صادفوا في نظرهم ما يؤيد عقائدهم قالوا قد نظرنا بالدليل وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتألف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه والدليل كل ما يوافقه وإنما الحق ضده وهو أن لا يعتد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشاؤه الاستحسان والاستنباح بتقديم الألفه والتخلف باختلاق منذ الصبا فإذا وقفت على هذه المنارات سهل عليك دفع الاشكالات . فان قيل فقد رجح كلامكم إلى أن الحسن والقبح يرجعان إلى الموافقة والمخالفة للأغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة . أما الاستحسان فنرى أنساناً وحيواناً وشرفاً على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشرية ما مع أنه ربما لا يعتد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمأى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الإهمال بتحسن هذا وتقبیح ذلك وأما الذي يستقبح مع الأغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في إطلاقها فإنه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به أو الذي لا يعتد الشرع وحل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فإنه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان أن الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه والجواب أن في الوقوف على الغلط المذكور ما يشفي هذا الغليل أما ترجيح الانقاذ على الإهمال في حق من لا يعتد الشرع فهو دفع اللادى الذى يلحق الإنسان في رقعة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولأن الإنسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادراً على انقاذه مع الاعراض عنه ويجسد من

نفسه استعجاب ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره
طبعه عما يعتمده من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان
فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استعجابها أو فرض في شخص لا رقة فيه ولا رجة فهذا حال
تصوره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن
الخلق والسفينة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه أحد فهو ممكن أن يعلمه فان فرض في
موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضاً ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الخبل
وذلك انه رأى الثناء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو ميل الى الثناء فيميل الى المقرون
به وان علم به قلة عدم الثناء كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الأذى
فينفر عن المقرون به وان علم به قلة عدم الأذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال
معه أنسه فيه فانه يحسن من نفسه تغرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك
قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدار
وما حب الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال

وحب أوطان الرجال اليهم * ما رُب قضاها الشباب هنالك
اذا ذكروا وأوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فيها فحنو لذلك

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب
الذي هو غلط المغترين بظواهر الامور الداهلين عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا
الميل وأمثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط
بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للآهوام والخيالات بحكم إجراء العادات حتى اذا
تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال لعبه وتعلبت اشداً به وذلك بطاعة
القوة التي سخرها الله تعالى لأفاضة اللذات المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تتبع
بحسب التخيل وان كان الشخص عالماً بأنه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم أو بسبب
آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكأنبت ذلك في الخيال انبعثت القوة
الناشرة لآلة الفعل وسافت الرياح الى تجاوىف الاعصاب وملائمتها وارتت القوة للمأمورة بصب
المذى الرطب المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة منمخنة تحت حكم الخيال

والوهم ساعد العقل الوهم أولم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع إلى الأغراض فاما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستقصه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستعجب الإصرار فإن استحسّن الإصرار فله سببان أحدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام أكثر والآخرة ما ينظر من الشئ عليه بصلايته في الدين فكمن شجاع يمتطى متن الخطر ويتجهم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم ويستحققر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الشئ والجد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسبب ثناء الخلق على من يفي بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الداس فان قدر حيث لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقررنا بالثناء الذي هو لذية والمقررون بالليذ للذيذ كما ان المقررون بالمكر وه مكر وه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوى فانرجع اليها

الدعوى الاولى يدعى انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه واذا خلقهم فله أن لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق . وبرهان الحق فيه أن نقول قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانيبينان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال ناركه ضرر إما عاجلا وإما آجلا وما يكون نقيضه محال والضرر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الآن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبق به المشيئة في الازل فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب فان الارادة اذا فرضت، وجوده أو العلم اذا فرض متعلقا بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة . فان قيل إنما يجب عليه ذلك لفائدة ترجع إلى الخلق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم الملعل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر اللملة قامة معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لانفهم من الوجوب الا المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان أردتم معنى رابعا ففسروه أولا ثم اذكروا علمته فانار بما لا ننكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه اذ لم يكن له فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه أبدا على اننا نقول إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لافي التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان يخلقهم في الجنة متنعمين من غيرهم . وضررهم . وغمهم . وألمهم . وأما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كهم قد تموا العدم . وقال بعضهم ليئني كسفت نسياما نسيما وقال آخر ليئني

لم أكن شياً وقال آخر ليتني كنت تبتدعها من الارض وقال آخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يقنى عدم الخلق و بعضهم يقنى عدم التكليف بأن يكون جمادا أو طائرا فليت شعري كيف يستعجز العاقل في أن يقول للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام لكفة وهو ألم وان نظرت الى الثواب فهم والفائدة وكان قادر على ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان الذوا وقع من أن يكون بالامتنان والابتداء * والجواب أن الاستعانة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منتهه وتقدير اللذة في الخروج من نعمته أولى من الاستعانة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يعدم من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستثقل المقام أبداً في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف أخس من أن يناظر أو يخاطب هذا الواسع ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقا وسنين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته ووارادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لسلك ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فعوذ بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلا صاحب ولا يشتغل بمناظرته

الدعوى الثانية ﴿﴾ ان الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه ولا ما يطيقونه وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ومعتقد أهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلما وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهما للكلام فلا يسمى الكلام مع الجاد والمجنون خطابا ولا تكليفا والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوما فقط وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كازم فاذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فبما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفا وان كان مثله سمي التماسا وان كان فوقه سمي دعاء وسؤالان فالأقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك استعماله لاختلافها ما أن تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض أو كان لاجل الاستقباح وباطل أن يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يخالف ما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبد الزمان قم فهو على مذهبه أظهر وأما نحن فانا نعتقد انه اقتضاء يقوم ذلك بالنفس وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم

بنفسه من قادر ثم بقي ذلك الاقتضاء ونظر الزمانه والسيده لا يدري ويكون الاقتضاء قائماً بذاته
وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء
الاقتضاء مع العلم بالحجز عن الوفاء وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا
في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لنتزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض أما
الانسان العاقل المضبوط بغالب الامر فقد يستقيم ذلك وليس ما يستقيم من العبد يستقيم
من الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ فهو مما لا فائدة فيه ومالا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله
تعالى محال ﴿ قلنا ﴾ هذه ثلاث دعاوى

﴿ الاولى ﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم فعل فيه فائدة للعباد اطاع الله عليها وليست الفائدة هي
الامتنال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة
فقد ينسخ الامر قبل الامتنال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ قبل الامتنال
وامر ابا جهل بالايان واخبرانه لا يؤمن وخلاف خبره محال
﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان مالا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانما بينا انه لا يراد
بالعبث الا مالا فائدة فيه فان أريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن
فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوضىائفن لا يتعرض لها فتسميته عابثاً مجاز محض لاحقيقته
يضاهي قول القائل الريح عابثة بتعريكها الاشجار اذا فائدة لها فيه ويضاهي قول القائل
الجدار غافل أى هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم
اذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذى لا يقبل العلم مجاز لا أصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على
الله تعالى واطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى

﴿ الدليل الثانى ﴾ فى المسئلة ولا يحصى لاحد عنه ان الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم
انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكأنه أمر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول
صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فتعد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا
محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالاً لانه بل هو محال لغيره والمحال
لغيره فى امتناع الوقوع كالحال لذاته ومن قال ان السكمار الذين لم يؤمنوا ما كانوا أمورين
بالايان فقد حجج بالشرع ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه
لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا
قول القائل انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدرة أما على مثلاً فلا قدرة قبل الفعل

ولم تكن لهم قدرة الاعلى الكفر الذى صدر منهم وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لتوقع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شمر وطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا ترادى عنها بل لتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدى الى انقلاب العلم جهلا فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

﴿الدعوة الثالثة﴾ ندعى ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البرى عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى أن كل بقعة وبرغوث أو ذى بعر أو صدمة فان الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى أن ارواحها تعود بالتناسخ الى أبدان أخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساداه ولكننا نقول أما ايلام البرى عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فقد دور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو وغير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكما . فنقول ان الحكمة أن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له . فان قيل فيؤدى الى أن يكون ظلما وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منى عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرمح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره ولا يتصور من الانسان أن يكون ظلما في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف أمر الشرع فيكون ظلما بهذا المعنى فن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مساوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لالفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها منزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفى ولا اثبات

﴿الدعوة الرابعة﴾ ندعى انه لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الاصلح وبطل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة

والوجود فانا نرىهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض
ثلاثة أطغال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغا وبلغ الثالث
كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يتخذ الكافر البالغ في النار وأن يكون البالغ
المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبة
فيقول لانه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك أمتني قبل
البلوغ فكان صلاحني في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأما لرتبته فلم حرمتني هذه الرتبة
أبداً الأبدين وكنت قادراً على أن توصاني لها فلا يكون له جواب إلا أن يقول علمت أنك لو
بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح
لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب أو ما علمت أنني اذا بلغت كفرت
فلو أمتني في الصبا وأزلتني في تلك المنزل النازلة لكان أحب الي من تخليد النار وأصلح لي فلم
أحييتني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب البتة ومع ما علم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة

وبه يظهر على القطع ان الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

﴿ الدعوى الخامسة ﴾ ندعى ان الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل
ان شاء أنابهم وان شاء عاقبهم وان شاء أعدهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين
وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الألوهية وهذا لان
التكليف تصرف في عبده ومالكيه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجباً
بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى المحسن والقبيح وان أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن
يقال انه يصبر وعده كذبا وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل
التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح * قلنا ان عنتهم بالعبادة مخالفة لغرض
المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الأغراض وان عنتهم به انه مخالفة لغرض المكلف
مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يتمتع عليه فعليه اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه
بمناية واحدة على ان الوزن لنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في
العادة ثواب لان الثواب يكون عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد أن يتخذ
مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر
على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق
اذا وفي لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدود وعلى هذا الشكر ثواب
مجدود يتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبداً مقيداً بحق الآخر وهو

محال وأخش من هذا قولهم أن كل من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبداً ويخلد في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور فإنا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام ونساء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمستقيم واستحسنهم للعفو أشد فكيف يستمع العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من أذته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوى في حقه الكفر والإيمان والطاعات والمعصيان فهما في حق آليته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن أن سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تأييد العقاب خالداً مخلداً في مقابلة المعصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد كانت دار المرضى اليق به من مجامع العلماء على أنا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قليلاً وأجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تنضي به الأوهام والخيالات كما سبق وهوان نقول الإنسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها إلا لوجهين . أحدهما أن يكون في العقوبة زجراً ورعاية . مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فإن لم يكن فيه مصلحة في المستقبل أصلاً فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبح لأنه لا فائدة فيه للعقاب ولا لأحد سواء الجاني متأذبه ودفع الأذى عنه أحسن وأما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة وما مضافاً لتدارك له فهو في غاية القبح . الوجه الثاني أن نقول أنه إذا تأذى المجني عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشقاء الغيظ مر مح من الألم والألم بالجاني أليق ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو أولى بهذا أيضاً لوجه ما وإن كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فإما إيجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة المستقبل لا أحد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع أذى عن المجني عليه في غاية القبح فهذا أقوم من قول من يقول إن ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع لموجب الأوهام التي وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى مقدس عنها ولكننا أردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم

§ السدس السادسة § ندعى أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إن العقل بمجرد موجبه وبرهانه هو أن نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فإن قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فإن العقل لا يأمر بالعبث وكلما هو خال عن

الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلوا اما أن ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن
 الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلوا أن يكون في الحال أوفى المآل أما في الحال فهو تعب
 لا فائدة فيه وأما في المآل فالتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على
 فعله فالحكم عليه بالثواب حقا لا أصل لها فان قيل يخطر بباله ان له ان شكره بأثابه وأنعم
 عليه وان كفر أنعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحترار
 من الضرر الموهوم في قضية العقل كالا حترار عن العلوم قلنا نحن لانكر ان العاقل يستحس
 طبعه عن الاحترار من الضرر موهوما ومعلوما فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا
 الاستحسان فان الاصطلاحات لا مشاحة فيها ولو كن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة
 الترك في تقدير الثواب بالعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه في حق الله تعالى سمان لا كالأحد
 منافاه يرتاح بالشكر والثناء ويهتزل ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به فاذا ظهر
 استواء الأمرين في حق الله تعالى فالترجيح لأحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو
 انه يعاقب على الشكر لوجهين أحدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه بأثابه صرفه
 عن الملا ذوا الشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فلعل المقصود
 أن يشتغل بلذات نفسه واستيقاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا
 الاحتمال أظهر الثاني أن يقيس نفسه على من يشكر ملكا من المملوك بأن يبحث عن صفاته
 وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسرار الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال
 له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فالتك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن أسرار
 المملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولماذا لا تستغل بما يهملك فالذي يطلب معرفة الله تعالى
 كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسرارها في أفعاله وكل ذلك مما
 لا يؤهل له الا من له منصب فن أين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان مأخذهم
 أوهام رسخت منهم من العادات تعارضها أمثالها ولا محيص عنها فان قيل فان لم يكن مدركا
 لوجوب مقتضى القول أدى ذلك الى إخماد الرسول فانه اذا جاء بالمجازة وقال انظر وفيها
 فلهذا خطب أن يقول ان لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه وان كان واجبا فيستحيل أن
 يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت
 الا بالنظر في المجازة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى أن لا تظهر صحة النبوة
 أصلا والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بمقتضى الوجوب وقد بينا ان معنى
 الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم واذا كان هذا

هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر رجع فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطه العقاب بأحد هما وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لاعن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما بل أن يكون علمه متكاملا من أراده فيقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعداً بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا ولست أوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما أنا مخبر عن كونه سما ومرشدك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المجيزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له أما هذا فلا تتاوله فانه مهلك للحيوان وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيؤتى على الفور فيظهر لك ما قلته وأما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربة وهو أن تشر به فتش في فلا فرق في حق ولا في حق أستاذي بين أن يهلك أو يشفي فان أستاذي غنى عن بقاءك وأنا أيضا كذلك فعند هذا لوقال المريض هذا يجب على بالعقل أو بقولك وما يظهر لي هذا لم أشتغل بالتجربة كان مهلكا نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين ساعدوا أم شقوا فانما شان الرسول أن يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فنظر فلنفسه ومن قصر فعلها وهذا واضح . فان قيل فقد رجع الأمر الى أن العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيعمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر . قلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد أمر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمجيزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوى وبواقفه الثواب الموعود ليكون مستحسنا ولكن لا يستحث مالم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا أو علما ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله تعالى هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمجيزة والمجيزة لا تدل مالم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الألفاظ أن يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول

هو العقل والمستنق على سلوك سبب الخلاص هو الطبع وكذلك ينبغي أن يفهم الحق في هذه
المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض
﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعى ان بعثة الانبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه
واجب وقد سبق وجه الرد وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مهم ما قام الدليل على
ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يجز على أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ
وأصوات ورقوم أو غيرهما من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نغنى
به الا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم أجراء العادة
ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل
خارق للعادة مقرر ونابذ عوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محال لذاته فانه يرجع
الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو صدق للرسول وان حكم
استحالة ذلك من حيث الاستعجاب والاستحسان فقد استأصلنا هذا الأصل في حق الله تعالى
ثم لا يمكن أن يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستعجاب فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم
يستعجبوا هذا فليس إدراك قبحه ولا إدراك امتناعه في ذاته ضروريا فلا بد من ذكر سببه
وغاية ما هو به ثلاثة شبه . الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول في العقول
غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحال
التصديق والقبول . الثانية انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله
تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهارا فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغاية الدلالة على
صدقه بفعل خارق للعادة ولا يقير ذلك على السحر والطلسمات وبجائب الخواص وهى خارقة
للعادات عند من لا يعرفها واذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق
. الثالثة انه ان عرف تميزها عن السحر والطلسمات والخيالات فمن أين يعرف الصدق
ولعل الله تعالى أراد أضلالا وغواة بانه تصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق وكلما
قال مشق فهو مسعد ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك ويغويننا بقول الرسول فان
الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقيح وهذه أقوى
شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلى عند رده إلزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن
الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال . والجواب ان نقول . أما
الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تستغل العقول بعرفته
ولكن تستغل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الأعمال والأقوال

والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكمه اذا عرف بهم وصدق وانتفع بالسماغ فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمو رآخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام بمججزات وقرائن حالات فلا فرق * فأما الشبهة الثانية وهي عدم تمييز المجيزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى إحياء الموتى وقلب العصا عينا وفاق القمر وشق البحر وإبراء الاكمة والأبرص وأمثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القائل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد يصور تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المججزات وان ما أظهر وهو من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي عليه الصلاة والسلام على ملاء من أكابر السحرة ولم يعلمهم مدة المعارضة ولم يجزوا عنه وايس الآن من غرضنا آحاد المججزات . وأما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول مهم ما علم وجه دلالة المجيزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال أيها الملك ان كنت صادقا فيما ادعيت فصدقني بأن تقوم على سررك ثلاث مرات على التوالي وتقعده على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء أم يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولا ووكيلا لم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله أنت رسولى وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم بكون هذا تصديقا وتفويض ضروري ولذلك لم ينكر أحد صدق الانبياء من هذه الجهة بل أنكروا كون ما جاء به الانبياء خارقا للعادة وحاولوه على السحر والتليس وأنكروا وجود رب متكلم أمرناه مصدق مرسل فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المجيزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضرورى بالتصديق . فان قيل فهب انهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسعوه بما ذانهم وهو يقول هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذى

يؤمنكم انه أغوى الرسول والمرسل اليه وأخبر عن المشقى بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشقى
فان ذلك غير محال اذ لم تقولوا بتعجيب العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها
وعيانا ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها فهم يعلم صدقه فعله
يلبس علينا ليعويننا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحا فلا يمنع على
الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق أجمعين . والجواب ان الكذب مأمون عليه
فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى امس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه الشيطان
بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه وتعالى فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على
وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه . وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام
النفس محال وفي ذلك الامن مما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل مهماعلم انه فعل الله تعالى وانه
خارج عن مقدور البشر واقترب بدعوى النبوة حصل العلم الضرورى بالصدق وكان الشك
من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فأما بعده معرفة كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك
بمحال أصلا البتة . فان قيل فهل تجوزون الكرامات . قلنا اختلف الناس فيه والحق أن ذلك
جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه
لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان الكرامة عبارة عما
يظهر من غير اقتران التعدي به فان كان مع التعدي فانما نسميه بمعجزة ويدل بالضرورة على
صدق التعدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهرو ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه
. فان قيل فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب . قلنا المعجزة مقررنة بالتعدي نازلة
منزلة قوله سبحانه صدقت وأنت رسولى وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له أنت
رسولى صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله
أنت رسولى محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له أنت رسولى ومعنى المعجزة انه قيل له أنت
رسولى فان فعل الملك على ما ضرب بنامن المثال كقوله أنت رسولى فاستبان بالضرورة ان هذا
غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما أخبر هو عنه والله تعالى اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه أربعة أبواب ﴾

﴿ الباب الأول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثانى ﴾ في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر

حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظرفى ثلاثة أطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ فى بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى القوانين التى ينبغى أن يعول عليها فى التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الأول فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ﴾

وانما نفترق الى اثبات نبوته على الخصوص على ثلاثة فرق

﴿ الفرقة الأولى العيسوية ﴾ حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لال غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك الجحيم وتواتر ذلك منه فاقالوه محال متناقض

﴿ الفرقة الثانية ﴾ اليهود فانهم أنكروا صدقه لخصوص نظرفيه وفى مجزائه بل زعموا انه لاني بعد موسى عليه السلام فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغى ان نثبت عليهم نبوة عيسى لانه ر بما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك إعجاز إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص . فيقال لهم ما الذى حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصائى عابانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم ضلوا بشبهتين . إحداهما قولهم النسخ محال فى نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى . والثانية ففهم بعض الملحدة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بدينى مادامت السموات والارض وانه قال انى خاتم الانبياء * أما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استقراره بعد لحقوق خطاب رفعه وليس من المحال أن يقول السيد لعبد له قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضى منه الى وقت بقاء مصلحته فى القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها يفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقا وان الواجب الاستقرار عليه أبدا الا أن يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود قعد ولم يتوهم بالسيد انه بدله أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والآن قد عرفها بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح فى ان لا ينبه العبد عليها يطلق الأمر له اطلاقا حتى يستقر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته أمره بالعود فهكذا ينبغى أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع فان ورود النبي صلى الله عليه وسلم ليس بناسخ أشمخ من قبله بمجرد بعثته ولا فى معظم الاحكام ولكن فى بعض الاحكام كتغيير قبله وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالأعصار والاحوال

فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستقر
 لليهود اذا اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح
 وابراهيم وشرعهما ولا يميزون فيه عمن ينكرون نبوة موسى وشعره وكل ذلك إنكار ما علم على
 القطع بالتواتر . وأما الشبهة الثانية فستخفف من وجهين . أحدهما انه لو صح ما قالوه عن
 موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله
 تعالى بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضا مصدق له أفنتسكروا معجزة عيسى وجودا أو
 تنكروا إنحياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فان أنكر واشيا منهن لمهم في شرع موسى
 لزوما لا يجدون عنه محيصا وإذا اعترفوا به لمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام
 قوله خاتم الانبياء . الثاني ان هذه الشبهة انما القنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد
 وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه
 الصلاة والسلام مصدقا بموسى عليه الصلاة والسلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم
 وغيره فهو عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعنا ان اليهود لم يحتجوا
 به لان ذلك لو كان لكان مفحما لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم يتركوه مع القدرة
 عليه ولقد كانوا يحرضون على الطعن في شرعه بكل ممكن حياطة لدمائهم وأموالهم ونسائهم فاذا
 ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام مما ثبتها على النصارى
 ﴿ الفرقة الثالثة ﴾ وهم مجوزون للنسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث انهم
 ينكرون معجزته في القرآن وفي إثبات نبوته بالمعجزة طريقتان . الاولى التمسك بالقرآن
 فاننا نقول لامعنى المعجزة الا ما يقتضيه النبي عليه الصلاة والسلام عند استشهاده على
 صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة وإغراقهم
 فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان اظهر فان أزدل الشعراء لما تحدوا ببشعرهم
 وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا
 يمكن انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
 ممكن حياطة لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم
 لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه
 يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري العادات
 وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى عليه
 السلام ولا يقدر النصارى على انكار شيء من ذلك فانه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه

بالنبوة أو استشهاده بأحياء الموتى أو وجود إحياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات . فان قيل ما وجه إعجاز القرآن . قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم الجميب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة ممجّز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة تور بما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن والسكن من غير جزالة قبل مع ركاكة كما يحكى عن ترهات مسيامة الكذاب حيث قال الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستعنها الفصحاء ويستهنون بها وأما جزالة القرآن فقد قضا كافة العرب منها المحب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا ممجّز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أغنى من اجتماع هذين الوجهين . فان قيل لعل العرب اشتغلت بالحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليه أو منعتها العوائق عن الاشتغال به . والجواب ان ما ذكره هوس فان دفع تحدى المهدي بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف معما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكره غير دافع غرضنا فان انصرفهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات فلو قال نبي آية صدقنى انى فى هذا اليوم أحرك أصبعى ولا يقدر أحد من البشر على معارضتى فلم يعارضه أحد فى ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة فقد دأعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي صلى الله عليه وسلم على رقابهم وأموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى ومهما تشبثوا بانكار شئ من هذه الامور الجليلة فلا نستغل الا بمعارضتهم بمثل فى معجزات عيسى عليه السلام . الطريقة الثانية ان تثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادات التى ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق الجماء وتفجر الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى فى كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه . فان قيل آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ تواتر . قلنا ذلك أيضا ان سلم فلا يقدر فى الغرض مهما كان المجموع بالنا مبلغ التواتر وهذا كما أن شجاعة على رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواترا وآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترا ولكن يعلم من مجموع

الأحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال المحيية بالغة جلته
مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلاً . فان قال قائل من النصارى هذه الامور لم تتواتر
عندي لاجلته او لا آحادها . فيقال ولوانحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصارى
وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى عليه السلام وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم
متهمون به فبما ذابنصفاون عنه ولا انفصال عنه الا أن يقال ينبغي أن تخالط القوم الذين تواتر
ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاصم لا تتواتر عنده الأخبار وكذا المتصائم فهذا أيضاً
عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثانى ﴾

فى بيان وجوب التصديق بأمر ورد به الشرع وقضى بمجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان .
أما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم
بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما . أما المعالم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم
ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت بالشرع اذ الشرع يبنى
على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم فى الرتبة على كلام
النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام أيضاً فيما اخبرناه لا يمكن
اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة اليه . وأما المعارضة
بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فان ذلك من مواقف العقول وانما يعرف
من الله تعالى بوحى وإلهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالخسر والنشر والثواب والعقاب
وأما إلهاماً أو ما المعالم بهما فكل ما هو واقع فى مجال العقل ومتأخر فى الرتبة عن اثبات كلام
الله تعالى كـمسئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها وما يجرى هذا
الجرى ثم كلا ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت
الدلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان
كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الدلة الظنية كسائر الاعمال
فمن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقاً لشيء من الأشياء وعرض من
الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى (خالق كل شيء) ومعلوم انه عام قابل
للتخصيص فلا يكون عمومهم مطلقاً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث عن الطرق العقلية التى
ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي أن يعترضهم
انهم لم يلقوا الى المدارك الظنية الا فى النقهيات بل اعتبروها أيضاً فى التصديقات الاعتقادية

والقولية . وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضا لأدلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالحالة وليس يشترط استعماله على القضاء لتجوز وبين الرتبين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل أعلم أن الأمر جائز وبين قوله لأدري أنه محال أم جائز وبذلك ما بين السماء والأرض الأول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الأول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالحالة وجوب التصديق جائز في القسمين جميعا فهذه هي المقدمة

﴿ أما الفصل الأول في بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من

الحشر والنشر وعذاب القبر والصرط والميزان ﴾

أما الحشر فيعني به إعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء السابق فان الامعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى إعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحياها الذي أنشأها أول مرة) فان قيل فاذا تقولون أنعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وانما تعدد الأعراض كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احدهما الممكنات . واحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الانسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض ويكون معنى عاداتها أن تعاد اليها تلك الأعراض بعينها وتعاد اليها أمثالها فان العرض عندنا لا يبق والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار أعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض إعادة الأعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب الى استحالة إعادة الأعراض وذلك باطل ولكن القول في إبطاله يطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا . والوجه الآخر أن تعدم الأجسام أيضا ثم تعاد الأجسام بأن تختبر مرة ثانية . فان قيل فبما يميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم إن المعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد . قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجوده الى ما لم يسبق له وجوده كما أن العدم في

الأزل ينقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله تعالى لاسيما الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فعني الاعادة أن تبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الأمر الى تجديد أعراض تامل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن إشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد أطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التفات وسلكنا في إبطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متخيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدر وان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبيره كالعارض له والبدن آلة ألزمنهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك رجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ولا نحفل بالاعتقادات المتغلغل الى هذه الغايات في المعقولات فاذا ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع .

أما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما تذكره المعتزلة من حيث يقولون اننا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تقتصره السباع وتأكله وهذا هو س أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من المدة عند الاحتلام ومن الأم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجز له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اغترار بسكون ظاهر جسمه كشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبره فعادة الحياة الى جزء يدرك الذباب ممكن فكل متألم يدرك الألم من جميع بدنه وأما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لو ردد الشرع به وامكانه فان ذلك لا يستدعي منهما الاتقها بصوت أو بغير صوت ولا يستدعي منهما الا فهما ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء بفهم السؤل ويجب

ممكن مقدور عليه فيقول القائل ان اترى الميت ولا نشاهد منكرا او كبيرا ولا نسمع صوتها
 في السؤال ولا صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
 لجبريل عليه السلام وسامعه كلامه وسامع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن
 ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماع ذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم
 يخلق للحاضرين عنده ولا للعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في
 وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الأحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن
 إبطاله ويلزم منه أيضا انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الاصوات الهائلة المزججة ولولا التجربة
 لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير
 اتساع القدرة لهذه الامور المستحقة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع
 ما فيها من العجائب والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه
 منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قدرة مع ما فيه من العجائب والآيات لأن
 المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لابرهان على إحاطته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد
 . . وأما الميزان فهو أيضا حق وقد دل عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق
 به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت
 اعاتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد
 الانسان وهي طاعته في جسم الميزان أين تحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة
 يد الانسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ثم ان
 تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة
 بجزء من البدن يزيد أتمها على حركة جميع البدن فإسراع فهذا محال . . فنقول قد سئل
 النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال فان السكرام السكتين يكتبون
 الأعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة
 الطاعات وهو على ما يشاء قدير . فان قيل فأى فائدة في هذا وما معنى المحاسبة . قلنا
 لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يستل عما يغفل وهم يستلون . ثم قد دلنا على هذا ثم أي بعد في
 ان تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد بقدر أعماله ويعلم انه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه
 باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الإبراء فمن أين يبعد أن
 يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان
 طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك . وأما الصراط فهو أيضا حق

والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يردده الخلق كانه فاذا
توافوا عليه قيل لللائكة وقفوهم انهم مسئولون . فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق
من الشعر وأحد من السيف فكيف يمكن المارور عليه . قلنا هذا ان صدر ممن ينكر قدرة
الله تعالى قال كلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة
فليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه
ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هوي إلى أسفل ولا في الهواء انحراف
فاذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال

الفصل الثاني في الاعتذار عن الاخلال بفصول شغنت بها المعتقدات فرأيت
الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشتمل الاعلى المهم الذي لا بد
منه في صحة الاعتقاد . أما الأمور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا
معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها فانخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير
لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن يحصره ثلاثة فنون عقلية ولغوية وفقهية أما
العقلية فالبحت عن القدرة الحادثة انما تتعلق بالضدين أم لا وتعلق بالمتخالفات أم لا وهل يجوز
قدرة حادثة تتعلق بفعل مبين لمحل القدرة أو مثال له وأما اللفظية فكالبحت عن المسمى باسم
الرزق ماهو ولفظ التوفيق والخذلان والايان ما حدودها ومسبباتها وأما الفقهية فكالبحت
عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك وكل ذلك ليس بمهم في
الدين بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على الغدر الذي حقق في
القطب الاول وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها
الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه
ويصدق في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد
من كل فن مما أهم لنا مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجهما عن المهمات المقصودات
في المعتقدات

أما المسألة العقلية فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال إنه مات بأجله ولو قدر عدم
قتله هل كان يجب موته أم لا وهذا فن من العلم لا يضركه ولا كنهناشير الى طريق الكشف
فيه فنقول كل شئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي
أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمر معاشم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت
عمر ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم

يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط
لأحدهما بالآخر فأما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهم ثلاثة أقسام . أحدها
أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد
أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهم من المتضايقان التي لا تقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر
. الثاني أن لا يكون على التكافؤ لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشرط
و معلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته و ارادته مع علمه فيلزم لا محالة من
تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو
الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعناه . الثالث العلاقة
التي بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الاعلة واحدة
وان تصور ان تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من
تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا
المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حزر الرقبة وهو راجع الى أعراض هي
حركات في يد الضارب والسيف وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضرروب وقد اقترن
بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي
الموت فانهما شيان مخلوقان معا على الاقتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بالآخر فهو
كالمتقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانها وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة
سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللا من أعراض وأسباب
باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقا فاما ما يقدر مع ذلك
انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا . فنقول من اعتقد من أهل السنة ان الله مستبد
بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة لمخلوق فنقول الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه
مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه
مشاهدته صحة الجسم وعدمه ، هلك من خارج اعتقده انه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب
انتفاء المعلول لان انتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما
عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشرع أكثر الخائضين فيها بخثارها فينبغي
أن نطلب ههنا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد ويبني على
هذا ان من قبل ينبغي أن يقال انه مات بأجله لان الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى
فيه موته سواء كان معه حزر رقبة أو كسوف قر أو نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا

مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فأما من جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خليت ونفسها تمادت إلى منتهامتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استهجا بالاضافة إلى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلما يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه ويمكن أن يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال إذا هدم بالفاس لم يهدم بأجله وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال انهدم بأجله فهذا اللفظ ينبيء على ذلك الأصل.

وأما المسئلة الثانية وهي اللفظية فكأختم اللفظ في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركا أعني اسم الإيمان وإذا فصل سميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان إذا قيل يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني وقديعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزما وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانه يحكم بأنه مات مؤمنا ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الوحدانية ووجه دلالة المجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإيمانهم وقد قال تعالى (وما انت بمؤمن لنا) أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه الصلاة والسلام الإيمان بضعة وسبعون بابا أذناها إمطة الأذى عن الطريق فنرجع إلى المقصود ونقول ان أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكاله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكاله فليس ييقين وهي خطة واحدة لا يتصور فيها زيادة ونقصان الا أن يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس اليه بأن النفس تطمأن إلى اليقينية النظرية في الابتداء إلى حل ما فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوت طمأنينة نفسه إلى العلم الضروري وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وإلى العلم بحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك أيضا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها فالتفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فإذا فسرت الزيادة به لم يمنع أيضا في هذا التصديق ما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا يسيل إلى جحد التفاوت فيه

فان ادرك بالمشاهدة من حال اليهودى فى تصميمه على عقده ومن حال النصرانى والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر فى نفسه وحل عقد قلبه النهويات والتخويات ولا التحقيقات العامة ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازما فى اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرديقن والعقدة تختلف فى شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميه ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها وأما اذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى طرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة فى مثل هذا المقام أولى والحق أحق ما قيل . فأقول إن المواظبة على الطاعات لها تأثير فى تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى ورسوخه فى النفس وهذا أمر لا يعرفه الا من سبر أحوال نفسه وراقبها فى وقت المواظبة على الطاعة وفى وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال فى باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آنسية لمعتقدانه ويتأكد به طمأنينته حتى ان المعتقد الذى طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصا نفسا على المحاول تغييره وتذكيره بمن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة فى قلبه على يقيم فان أقدم على مسخ رأسه وتفقده أمره صادف فى قلبه عند ممارسة العسل بموجب الرحمة زيادة تأكيد فى الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجد له أو مقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع فى قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هى مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه أمور يجب حدها المتحذلقون فى الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم فى معنى الرزق . وقول المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى ألزموا انه لا رزق لله تعالى على الهائم فر بما قالوا هو مما لم يحرم واتناوله فتميل لهم فالطاعة ما تواقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال أصحابنا انه عبارة عن المتفجع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا فى حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وأمثلة دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقيته عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فتسأل الله تعالى أن يوفتنا للاستعمال لما يعيننا . وأما المسئلة الثالثة وهى الفقهية فمثل اختلافهم فى ان الفاسق هل له أن يحتسب وهذا نظري

فقهى فن ابن يلىق بالكلام ثم بالختصرات ولكننا نقول الحق ان له أن يحتسب وسيله التدرج
 في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الأمر بالعرف والهي عن المنكر كون الأمر والباقي
 معصوما عن الصغائر والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء
 عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصغائر مختلف فيها حتى يوجد في الدنيا معصوم وان قلنا ان
 ذلك لا يشترط حتى يجوز للابن الحرير مثالا وهو عاص به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر
 فنقول وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقال له عليه فان قالوا
 لا خرقوا الاجماع اذ جنود المساعين تزل مشقة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغز ولا
 في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضى الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم
 فنقول شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا . فان قيل لا . قلنا لا الفرق بين هذا وبين
 لابس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة
 فالكبائر ايضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما
 دونه وله أن يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد أن يزني ويمنع
 من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانا وأحبابا من الشرب ويقول ترك ذلك
 واجب عليكم وعلى الأمر بترك المحرم واجب على مع الترك فلي ان أتقرب بأحد الواجبين
 ولم يلزمي مع ترك أحد هما ترك الآخر فاذن كما يجوز أن يترك الأمر بترك الشرب وهو
 بتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر
 . فان قيل فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بأمرأة مكرها اياها على
 التحديق فان قال لها في أثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشف وجهك فاني لست
 محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وأنت مكرهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك
 من هذا فلا شك من ان هذه حسيبة باردة شنيعة لا يصير اليها عقل وكذلك قوله ان الواجب على
 شيئين العمل والامر للغير وانا أتعاطى أحدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على
 الوضوء دون الصلاة وأنا أصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسكير وأنا
 أسكير وان تركت الصوم وذلك محال لان التسكير للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط
 الآخر وهو مقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرأة مقدمة على غيره فليذهب نفسه
 أولا ثم غيره أما اذا أحمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا
 ذهب نفسه وترك الحسيبة وتهذب بغيره فان ذلك بعصية ولا يمتنع فيه وكذلك الكافر
 ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه . فالوقال الواجب على شيئين ولي أن ترك

أحدهما دون الثاني لم يكن منه . والجواب أن حسبة الزنى بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائرة عندنا وقولكم أن هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في أنها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة بل الكلام في أنها حق أو باطل وكم من حق مستبرد مستنقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيق والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو أننا نقول قوله لئلا تكشف وجهك فإنه حرام ومنعه إياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل إما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فإن قلتم أنه واجب فهو المقصود وإن قلتم أنه مباح فله أن يفعل ما هو مباح وإن قلتم أنه حرام فامستند تحريره وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس في قوله الأخير صدق عن الشرع بأنه حرام وليس في فعله إلا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحریم واحد منهما محال وليسنا نغني بقولنا للنفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فإن الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السكور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على إيجاد المستعان عليه . وأما قولكم أن تهذيبه نفسه أيضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولوقال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغار شرط للمنع عن الكبار كان قوله مثل قولكم وهو خرق للإجماع وأما الكافر فإن حمل كافراً آخر بالسيف على الإسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإن يأمر غيره به ولم يثبت أن قوله شرط لأمره فله أن يقول وإن يأمر وإن لم ينطق فهذا غرور هذه المسئلة وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله سبحانه ويعلى أعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث في الإمامة ﴾

لننظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات وليس أيضاً من فن المعقولات فهما من الفقهيات ثم أنها مشار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب فكيف أخطأ ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فإن القلوب عن المنهج المخالف للألوف شديدة النفاذ ولكننا نجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف الطرف الأول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك

مأخوذ من العقل فاذا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الا أن يقتصر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لموافقه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولساننا كنفى بما فيه من إجماع الأمة بل ننبه على مستند الإجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام قطعاً وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة أخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام . فان قيل المقدمة الأخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلوا عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحد هما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريد به الدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول النعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يعز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والاقوات والامن هو آخر الآفات ولعمري من أصبح آمناً في سر به معافى بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحدا فيرها وليس يأمن الانسان على روجه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين بالتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية والا فكن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظامة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة فأذن بان نظام الدنيا أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

وأما المقدمة الثانية وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهد أوقات العتق بموت السلاطين والائمة وان ذلك لودام ولم يتدارك ينصب سلطان آخر مطاع دام المخرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غاب سائب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ان بقي حيا والآخر يهلك كون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان تؤمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس ومالا اس له فهدوم ومالا حارس له فضائع وعلى الجبل لا يتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الاهواء وتباين الاراء لو خلو اوراثهم ولم يكن رأى

مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بساطان قاهر مطاع يجمع
 شتات الاراء فبان ان السلطان ضرورى فى نظام الدنيا ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين
 ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب
 نصب الامام من ضرورىات الشرع الذى لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

﴿الطرف الثانى﴾ فى بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان
 التنصيب على واحد فجعل اماماً بالتشبهى غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفارق سائر الخلق
 بها فلك خاصية فى نفسه وخاصية من جهة غيره امام من نفسه فان يكون أهلاً لتدبير الخلق
 وحملهم على مرشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع
 زيادة نسب قریش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبى صلى الله عليه وسلم الا ائمة
 من قریش فهذا يميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع فى قریش جماعة موصوفون بهذه
 الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه واما ذلك الا لتولية أو التفويض من غيره فائما يتعين
 للامامة مهما وجدت التولية فى حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر فى صفة
 المولى فان ذلك لا يسلم لكل أحد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من أحد
 ثلاثة إما التنصيب من جهة النبى صلى الله عليه وسلم وإما التنصيب من جهة امام العصر بأن
 يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قریش وإما التفويض من رجل ذى شوكة
 يقتضى انقياده وتفويضه متابعاً الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم فى بعض
 الاعصار لشخص واحد ضرورى فى نفسه مبرز وق بالمتابعة مستولى على الكفاية فى بيعته
 وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود ان يجمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار
 الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً قد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة
 فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة
 الامام إلا قرشى واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكمته وتشاغل بها
 واستمتع كافة الخلق بشوكمته وكفايته وكان موصوفاً بصفات الائمة فقد انعقدت امامته
 ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكمته وكفايته وفى منازعته إثارة العن الأمان من هذا حاله فلا
 يجوز أيضاً عن أخذ البيعة من أكبر الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك
 لا يتفق مثل هذا فى العادة الا عن بيعته وتفويضه ﴿فان قيل﴾ فان كان المقصود حصول ذى
 رأى مطاع يجمع شتات الاراء وينع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش
 والمعاد فلوانتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولا يمكنه مع ذلك تراجع
 (١٣ اقتصاد)

العلماء ويعمل بقولهم فاذا ترون فيه أوجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته . قلنا ان الذي نراه ونقطع
 به انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة
 فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك لا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم امامته لان ما يفوتنا من
 المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستقيما من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا اقتصرنا الى
 تهيج فتنة لا ندرى عاقبتها و ربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس والاموال وزيادة صفة العلم
 انما تراعى مزية وثمة للمصالح فلا يجوز ان يعطل أصل المصالح في التشوق الى مزاياها وتكلماتها
 وهذه مسائل فقهية فليؤن المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه
 فالامر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب المنقب بالمستطهرى المصنف
 في الرد على الباطنية . فان قيل فان تسامحت بمصلحة العلم لزمكم التسامح بمصلحة العدالة وغير ذلك
 من الخصال . قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تتبع المحظورات
 فتحسن نعم ان تناول الميتة محظورة ولكن الموت أشد منه فليت شعري من لا يساعده على هذا
 ويقضى ببطلان الامامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتمسدين لها بل
 هو فاقد للمصنف بشر وطها فأي أحواله أحسن أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة
 والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية في أقطار العالم غير نافذة وأن الخلق كلهم
 مقدمون على الحرام أو ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال
 والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة
 وهو مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعاش كلها ويقضى الى تستيت الاراء ومهلك للجاهلير
 الدهماء أو يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم معذورون على الحرام الا انه
 لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم بضرورة الحال وإما ان نقول بحكم بان عقاد الامامة مع فوات شروطها
 بضرورة الحال ومعنا ان البعید مع الإبعاد قريب وأخون الشر من خير بالاضافة ويجب
 على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم
 يفهم حقيقة الشيء وعلته وانما ثبت بطول الالفة في سماعه فلا تزل المفردة عن تقيضه في طبعه
 إذ فطام الضعفاء عن المألوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم . فان قيل فلهذا قلتم ان
 التنصيص واجب من النبي والخليفة كى يقطع ذلك دابر الاختلاف كما تالت بعض الامامية اذا
 ادعوا انه واجب . قلنا انه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص
 عمر أيضا بل ثبتت امامة أبي بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت
 الى تجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كآبروا

مطاع يجمع شتاتهم لها كوامن عند آخرهم وهذا داء لاعلاج له الا بسطان قاهر مطاع يجمع
 شتات الاراء فبان ان السلطان ضرورى فى نظام الدنيا ونظام الدين اضرورى فى نظام الدين
 ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فساكن وجوب
 نصب الامام من ضرورىات الشرع الذى لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

﴿ الطرف الثانى ﴾ فى بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان
 التنصيب على واحد نجعله اماماً بالشهى غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفرق سائر الخلق
 بها فلكل خاصية فى نفسه وخاصية من جهة غيره امام من نفسه فان يكون أهلاً لتدبير الخلق
 وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع
 زيادة نسب قریش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبى صلى الله عليه وسلم الاثمة
 من قریش فهذا يميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع فى قریش جماعة موصوفون بهذه
 الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزها ويس ذلك الاتولية أو التفويض من غيره فانما يتعين
 للامامة مهابا وجبت التولية فى حقها على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر فى صفة
 المولى فان ذلك لا يسلم لكل أحد بل لابد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من أحد
 ثلاثة إما التنصيب من جهة النبى صلى الله عليه وسلم وإما التنصيب من جهة امام العصر بأن
 يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قریش وإما التفويض من رجل ذى شوكة
 يقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم فى بعض
 الاعصار لشخص واحد هو موق فى نفسه مرزوق بالمتابعة مستولى على الكفاية فى بيعته
 وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود ان يجمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار
 الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة
 فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة
 الامام الا قرشى واحد مطاع متبع فبعض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكمته وتشاغل بها
 واستبسع كافة الخلق بشوكمته وكفايته وكان موصوفاً بصفات الاثمة فقد اندعت امامته
 ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكمته وكفايته وفى منازعة إثارة العتق الآن من هذا حاله فلا
 يجوز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك
 لا يتفق مثل هذا فى العادة الا عن بيعة وتفويض ﴿ فان قيل ﴾ فان كان المقصود حصول ذى
 رأى مطاع يجمع شتات الاراء وينع الخلق من المحاربة والقتال ويجملهم على مصالح المعاش
 والمعاد فلوا نهض لهذا الامر من فيه الشر وط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع

العلماء ويعمل بقولهم فاذا ترون فيه أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته ، قلنا الذي نراه ونقطع به انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشر وط من غير إثارة فتنة وتمييج قتال وان لم يكن ذلك الا بخريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستقيما من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها ور بما يؤدى ذلك الى هلاك النفوس والاموال وزيادة صفة العلم اتما راى مزية وثمة للمصالح فلا يجوز ان يدطل أصل المصالح في التشوق الى مزاياها وتكميلاتها وهذه مسائل فقهية فليؤن المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف فى الرد على الباطنية . فان قيل فان تسامحتم بمصلحة العلم لكم التسامح بمصلحة العدالة وغير ذلك من الخصال . قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فتحن نعم ان تناول المية محذور ولكن الموت أشد منه فليت شعرى من لا يساعد على هذا ويقضى بظلال الامامة فى عصرنا لغوات شر وطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمصطفى لهابل هو فاقد للمصنف بشر وطها فإى أحواله أحسن أن يقول القضاة معز ولون والولايات باطلية والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاية فى أقطار العالم غير نافذة وأن الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إيمان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعاش كلها ويغضى الى تسييت الزاء ومهلك للجاهلير الدماء أو يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بنفسهم ومعصيتهم اضر ورة الحال وإيمان يقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شر وطها لضر ورة الحال ومعالمهم ان البعيد مع الابد قريب وأغون الشر بن خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشئ وعلمته وانما ثبت بطول الالفة فى سمعه فلا تزل النفرة عن تقيضه فى طبعه إذ فطام الضعفاء عن المأخوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم . فان قيل فى الاقليم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كى يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب . قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضا بل ثبتت إمامة أبى بكر وامامة عثمان وامامة على رضى الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعى انه صلى الله عليه وسلم نص على على لقطع النزاع ولكن الصحابة كباروا

النص وكقوة فامثال ذلك يعارض بمثله . ويقال بم تنكرون علي من قال انه نص علي ابي بكر
فاجمع الصحابة علي موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانهم ثم
انما يتعيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة
الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا
بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولي بالنص

﴿ الطرف الثالث ﴾ في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله
عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسرافا في اطراف فن مبالغ في الثناء حتى يدعي
العصمة للائمة ومنهم من يجمع علي الطعن بطلاق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفريقين
واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد ﴿ واعلم ﴾ ان كتاب الله تعالى مشتمل علي الثناء علي
المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بألفاظ مختلفة
كقوله أضحاني كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما
من واحد الا وورد ثناء خاص في حقه يطول نفسه فينبغي ان تستصحب هذا الاعتقاد في
حقهم ولا تسمى الظن بهم كما يحكى عن أحوال الخالف مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل
مخترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له ومائت نقله فالأويل مطرقة اليه ولم يجز ما لا يتسع العقل
لنحويز الخطأ والسوء فيه وحل أفعاله على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية
مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب طفلة الفتنة
ولكن خرج الأمر من الضبط فأواخر الامور لا تبقى علي وفق طلب أوائلها بل تنسل عن
الضبط والظن بمعاوية انه كان علي تأويل وطن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من
روايات الأحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج
وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت ومائت
فتستب له تأويل لا فائدة نر عليك فقل لعل له تأويل لا وعذر لم اطلع عليه واعلم انك في هذا
المقام بين ان تسمى الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبا وتحسن الظن به وتكف لسانك
عن الطعن وانت مخطئ مثلا والخطأ في حسن الظن بالمسلم اسم من الصواب بالطعن فيه فلو
سكت انسان مثلا عن لعن ابليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الاشرار طول
عمر لم يضره السكوت ولو هفوا هفوة بالطعن في مسلم بما هو يرى عند الله تعالى منه فقد
تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع
انه اخبار عما هو متحقق في الغتاب فن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول

آثر ملازمة السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا يمكن ان قولنا افلان أفضل من فلان ان معناه محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشريعة متواترة مقننة للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائته عليهم رضى في عناية واقحام أمر آخر أغنانا الله عنه وتعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل أيضا وغايته رجم ظن فكم من شخص منخرم الظاهر وهو عند الله بمكان اتعلق قلبه مع الله تعالى وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله خبيث مستمكن في باطنه فلا مطلع على السر الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحى ولا يعرف من النبي الا بالسمع وأولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملائمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد اجعوا على تقديم أبى بكر ثم نص أبى بكر على عمر ثم اجعوا بعده على عثمان ثم على على رضى الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقاد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل الاجماع في هذا الترتيب فهذا ما أردنا ان نقصص عليه من أحكام الامامة والله أعلم

﴿ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

اعلم ان للفرق في هذا ما بالغت وتعصبات فر بما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسألة فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال للدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التأيد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب العقاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه أيضا اخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بأدلة العقل كونه الغول كذبا وكون الاعتقاد جهلا لا يمكن كونه الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مسلطا

النص وكتفه فامثال ذلك يعارض بمثله . و يقال بم تنكرون علي من قال انه نص علي ابي بكر
فاجمع الصحابة علي موافقة النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتفانه ثم
انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة
الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا
بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعه تعد الامامية انه تولى بالنص

﴿ الطرف الثالث ﴾ في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله
عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء امر افا في اطراف فن مبالغ في الثناء حتى يدعى
العصاة للامة ومنهم من تهجم على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفريقين
واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد ﴿ واعلم ﴾ ان كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على
المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتركية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة
كقوله احنباي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما
من واحد الا ورد ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي ان تستصحب هذا الاعتقاد في
حقهم ولا تسمى الظن بهم كما يحكى عن احوال تخالف مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل
مخترع بالتعصب في حقهم ولا اصل له ومثبت نقله فالتأويل مطرق اليه ولم يجز ما لا يتسع العقل
لتجوز الخطأ والسهو فيه وحل أفعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية
مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب دطفة الفتنة
ولكن خرج الأمر من الضبط فأوخر الامور لاتبقي على وفق طلب أوائلها بل تتسلل عن
الضبط والظن بمعارية انه كان علي تأويل وطن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من
روايات الأحاد فالحجج منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج
وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت ومثبت
فتستبط له تأويلافاته نر عليك فقل لعل له تأويلافا وعذر لم اطع عليه واعلم انك في هذا
المقام بين ان تسمى الظن بمسلم وتظعن عليه وتكون كاذبا وتحسن الظن به وتكف لسانك
عن الطعن وأنت مخطئ مثلا والخطأ في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطعن فيه فلو
سكت انسان مشاعرا لعن ابلس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الاشرار طول
عمره لم يضره السكوت ولو هاهنا فوهة بالطعن في مسلم عاهو برى عند الله تعالى منه فقد
تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع
انه اخبار عاهو متحقق في الغتاب فن بلا حظ هذه الفضول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول

أثر ملازمه السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف
 الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل
 عند أهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا يمكن ان قولنا فلان أفضل من فلان ان معناه
 محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلع عليه ولا
 يمكن ان يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب
 بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائته عليهم رضى في
 عمية واقترام أمر آخر أغنانا الله عنه وتعرف الفضل عند الله تعالى بالأعمال مشكل أيضا وغايته
 رجم ظن فيكم من شخص منخرم الظاهر وهو عند الله بمكان اتعلق قلبه مع الله تعالى
 وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله نخب مستمكن في باطنه فلا مطلع على
 السر اثر الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا
 بالسمع وأولى الناس بسامع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملائمون لاحوال النبي صلى
 الله عليه وسلم وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان
 ثم على علي رضي الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان
 إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقاد أهل السنة
 هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة وأهل
 الاجماع في هذا الترتيب فهذا ما أردنا ان نقصر عليه من أحكام الامامة والله أعلم

﴿ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

اعلم ان للفرق في هذا ما بالغت وتغصبات فر بما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى
 الفرقة التي يعتزى اليها فاذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسألة
 فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معالومة بأدلة سمعية وتارة
 تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال للدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا
 ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار
 الآخرة وانه في النار على التأيد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب الفصاص بقتله ولا يمكن من
 نكاح مسامة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه أيضا اخبار عن قول صادر منه
 وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بأدلة العقل كون القول كذبا وكون
 الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مساطا

على سفك دمه وأخذ أمواله ومعنى كونه مسلطا على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحا لاطلاق القول بأنه مخد في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب أو الجاعل أو المكذب مخد في الجنة وغير مكثرت بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس أيضا نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمة والحكم بانه مخد في النار وهو كمنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم أي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مساهما فليس الا شرعا بل هو كمنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلا للشهادة ولا يتسه ومزى لا ملاكه ومسقطا للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قبله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من أصول الشرع من اجماع أو نقل أو قياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا امان يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر أي مخد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب **﴿ الرتبة الاولى ﴾** تكذيب اليهود والنصارى وأهل المال كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجميع عليه بين الامة وهو الاصل وماعداه كالملاحق به **﴿ الرتبة الثانية ﴾** تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لاصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء أعني البراهمة فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لانهم أضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضروريته انكار النبوة ويلحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص الا بعد بطلان قوله **﴿ الرتبة الثالثة ﴾** الذين يصدقون بالاصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي حق وما قصد به ما ذكره الا صلاح الخلق

ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكدال أفهام الخلق عن دركه وهو لأعم الفلاسفة ويجب
القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي ، انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار ، والتمنع في
الجنة بالخور العين والمأكل والمشرب والملبوس والاخرى . قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات
وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية . والثالثة قولهم
ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والا فلم ترفى
الوجود والامتساوين وهو لا اذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر
الفهام عن دركها ففصل لهم ذلك بالذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة
الشرائع وسد باب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشدين قول الرسل فانه اذا جاز عليهم
الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فامن قول يصدر عنهم الاو يتصور ان يكون كذبا
وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل فلم قلتم مع ذلك انهم كفرة . قلنا لا نه عرف قطعاً من الشرع ان
من كذب رسول الله فهو كافر وهو لا مكذبون ثم معاًون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك
لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ❦ الرتبة الرابعة ❦ المعزلة والمشبهة والفرق كلها سوى
الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصالحة ولا يشتغلون بالعليل
لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكمهم مخطئون في التأويل فهو لا أمرهم في محل الاجتهاد
والذى ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراس من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء
والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في
رك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه
وسلم ❦ أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا
منى دماءهم وأموالهم الابحاث ❦ وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلاة والى مقتصدين
بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذى يرى تكفيرهم قديكون ظنه في بعض المسائل ظاهر وعلى بعض
الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان أكثر الخائضين
في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان
الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهو لا ليسوا مكذبين أصلاً ولم يثبت لنا ان
الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول
لا اله الا الله قطعاً فلا بد دفع ذلك الإيقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان اسراف من بالغ في
التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما أصل أو قياس على أصل والاصل هو التكذيب
الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة

على سفك دمه وأخذ أمواله ومعنى كونه مسلطا على سفك دمه وأخذ أمواله ومبجلا لاطلاق القول بأنه مخذ في النار وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يرد الشرع بان الكذاب أو الجاهل أو المكذب مخذ في الجنة وغير مكثرت بكفره وإن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضا نعم ليس يجوز أن يرد بان الكذب صدق وإن الجاهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب أن هذا الجاهل والكذب هل جعله الشرع سبيلا لبطلان عصمته والحكم بأنه مخذ في النار وهو كمنظرنافي أن الصبي إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم أي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبيلا لعصمته وماله أم لا وهذا إلى الشرع فاما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جاهل فليس إلى الشرع فاذا معرفة الكذب والجاهل يجوز أن يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مساهما فليس إلا شرعيا بل هو كمنظرنافي الفقه في أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته ولا يتسه ومزيا لالملاكة ومسقطا للقصاص عن سيده المستولى عليه إذا قتله فيكون كل ذلك طالبا لأحكام شرعية لا يطلب دليلها إلا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالنظر والاجتهاد أخرى فاذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو قياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا أيا كان بدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصل والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر أي مخذ في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة إلى جملة الأحكام إلا أن التكذيب على مراتب **﴿الرتبة الأولى﴾** التكذيب باليهود والنصارى وأهل المال كلهم من المجوس وعبداء الأوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الأمة وهو الأصل وماعداه كالملاحق به **﴿الرتبة الثانية﴾** التكذيب بالبراهمة المكرين لأصل النبوات والدهرية المكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الأولى لأن هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء أعني البراهمة فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لأنهم أضافوا إلى تكذيب الأنبياء إنكار المرسل ومن ضروريته إنكار النبوة ويلحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص إلا بعد بطلان قوله **﴿الرتبة الثالثة﴾** الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون أن النبي محق وما قصد به ما ذكره إلا صلاح الخلق

ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لخلال أفهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب
القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي . انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في
الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى . قو لهم ان الله لا يعلم الجزئيات
وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية . والثالثة قو لهم
ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالترتبة مثل تقدم العلة على المفعول والافلم ترفى
الوجود بالامتساويين وهؤلاء اذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقتصر
الافهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال للعائدة
الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشدين قول الرسل فانه اذا جاز عليهم
الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة بقوا لهم فامن قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذبا
وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل فلم قلتم مع ذلك انهم كفرة . قلنا لاننا نعرف قطعاً ان الشرع ان
من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معلون للكذب بما ذر فاسدة وذلك
لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ﴿ الرتبة الرابعة ﴾ المعتزلة والمشبهة والفرق كلهم اسوى
الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصالحة ولا يشتغلون بالتعميل
لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل فهؤلاء هم في محل الاجتهاد
والذى ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراس من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء
والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في
ركألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه
وسلم: أمريت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فتد عصموا
منى دماءهم وأموالهم الا بحقها . وهذه الفرق منقسمون الى سرفين وغلاة والى معتدلين
بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم قديكون ظنه في بعض المسائل ظاهر وعلى بعض
الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتنة والاحتماد فان أكثر الخاضعين
في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان
الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلاً ولم يثبت لنا ان
الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول
لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الإيقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان اسراف من بالغ في
التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما أصل أو قياس على أصل والاصل هو التكذيب
الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة

الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولو كان ينكر أصلاً من أصول
الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير
واجبة فإذا قرئ عليه القرآن والخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فله غلط
وتحريف ولكن يقول أنا اعترف بوجوب الحج ولو كان لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري
أن البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه الصلاة والسلام
ووصفها القرآن فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والال
فالتواترات تشتبك في دركها العوام واخو اص وليس بطلان مايقوله كطلان مذهب المعتزلة
فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظائر الا أن يكون هذا الشخص قريب العهد
بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فجهله الى أن يتواتر عنده ولسنا ننكره لأنه أنكر
أمر معلوم بالتواتر وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة أو أنكر
نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لأنه ليس تكذيباً
في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام ولسنا
نكفره بمخالفة الاجماع فان لنا نظراً في تكفير النظام المنسكراً لأصل الاجماع لان الشبهة كثيرة
في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأى نظري وهذا الذي
نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس
على سبيل التواتر موجب العلم الضمري وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظري
لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار
من النظائر الذين حكموا به بل لانواتر الا في المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ أن لا يصرح
بالتكذيب ولا يكذب أيضاً أمر معلوم على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم
صحة بالاجماع فأما التواتر فلا يشهد له كل نظام مثلاً اذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله
وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دلائل عقلية قطعية ولا شرعية متواترة لا يحتمل
التأويل فكما تستشهد به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين
فاننا نعلم اجماعهم على ان ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع
وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذا الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة
فيكاد يكون ذلك كالمهمل العذر ولكن لوقوع هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهوان قائل لا
قال يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد الموقوف في تكفيره ومستند
استحالة ذلك عند البحث يستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يجعله وما نقل فيه من قوله لاني

بعدى ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يهجز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين أراد به
 أولى العزم من الرسل فإن قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدى لم يرد
 به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي أعلى رتبة من الرسول إلى غير ذلك من أنواع
 الهذيان فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعى استعالمته من حيث مجرد اللفظ فأنافى تأويل طواهر
 التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا
 القائل أن الأمة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعده أبدا
 وعدم رسول لله أبدا وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فنذكر هذا لا يكون الامتناع بالاجماع
 وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مستبكة يفتقر كل واحد منها إلى نظر والمجتهد في جميع
 ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا والغرض الآن تحريم عقائد الأصول التي يأتي عليها التكفير
 وقد ترجع إلى هذه المراتب السبعة ولا يعترض فرع الاو يندرج تحت رتبة من هذه الرتب
 فالمقصود التاصيل دون التفصيل . فان قيل المجدود بين يدى الضم كفر وهو فعل مجرد
 لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر . قلنا لا فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الضم
 وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الضم
 تارة تصرح لفظه وتارة بالاشارة ان كان آخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود
 حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما الضم بين يديه كالحائض وهو غفل عنه أو غير معتقد
 تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كمنظرونا أن الكفار إذا صلى بجماعتنا هل يحكم بإسلامه
 أى هل يستدل على اعتقاده التصديق فليس هذا اذا نظر أخرجاعماذ كرهناه ولنتقصر على
 هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وإنما أوردناه من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له
 والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرافقها اذ لم يكن ذلك من قنهم ولم ينبه بعضهم بها اقرب المسئلة
 من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها كاذيب وجهالات نظر
 عقلى ولا يمكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلود في النار
 نظرفقهى وهو المطالب * ولختم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحدفنا
 الحشو والفضول المستغنى عنه انخرج من أمهات العقائد وقواعد ما اقتصرنا
 من أدلة ما أوردناه على الجلى الواضح الذى لا تقصر أكثر الافهام عن دركه
 فنسأل الله تعالى ان يجعله وبالاعلى وان يضعه فى ميزان الصالحات اذا
 ردت البنا أعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
 محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله
 وصحبه وسلم تسليما كثيرا آمين

الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلاً من أصول
الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير
واجبة فإذا قرئ عليه القرآن والاخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلعلة غلط
وتحريف ولكن يقول انما اعترف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري
ان البلد الذي تستقبحه الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه الصلاة والسلام
ووصفها القرآن فهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا
فالتواترات تشتبك في دركها العوام والخواص وليس بطلان مايقوله كبطلان مذهب المعتزلة
فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظائر الا أن يكون هذا الشخص قريب العهد
بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فميله الى أن يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه أنكر
أمر معلوم بالتواتر وانه لو أنكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة أو أنكر
نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً
في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام ولسنا
نكفره بمخالفة الاجماع فان لنا نظراً في تكفير النظام المنسكراً لأصل الاجماع لان الشبه كثيرة
في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأى نظري وهذا الذي
نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس
على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظري
لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز أن يستبدل على حدث العالم بتواتر الاخبار
من النظائر الذين حكموا به بل لتواتر الا في المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ أن لا يصرح
بالتكذيب ولا يكذب أيضاً أمر معلوم على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم
حجته بالاجماع فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً إذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله
وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل
التأويل فكلمة استشهد به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين
فاننا نعلم اجماعهم على ان ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع
ونخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذا الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة
فيكاد يكون ذلك كالمهمل للعدول ولكن لو وقع هذا الباب انجر الى أمور شنيعة وهو ان قائلوا
قال يجوز أن يعثر رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد المتوقف في تكفيره ومستند
استحالة ذلك عند البحث يستبعد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحمله وما نقل فيه من قوله لا نبي

بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يجوز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين أراد به
أولى العزم من الرسل فإن قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد
به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي أعلى رتبة من الرسول إلى غير ذلك من أنواع
الهديان فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعي استحالة من حيث مجرد اللفظ فأنافي تأويل طواهر
التشبيه قضينا باحتمالات أبعده من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا
القائل أن الأمة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعده أبدا
وعدم رسول لله أبدا وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الامتناع بالاجماع
وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها إلى نظر والمجتهد في جميع
ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا وإثباتا والغرض الآن تحرير معاقدا لأصول التي يأتي عليها التكفير
وقد ترجع إلى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الاو ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب
فالمقصود التأصيل دون التفصيل . فان قيل السجود بين يدي الضم كفر وهو فعل مجرد
لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر . قلنا لا فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الضم
وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الضم
تارة تصرح لفظه وتارة بلاشارة أن كان أحرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود
حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما الضم بين يديه كالحائط وهو فعل عنه أو غير معتقد
تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا أن الكافر إذا صلى بجماعتنا هل يحكم بإسلامه
أي هل يستدل على اعتقاده التصديق فليس هذا إذا نظر أخرجنا عما ذكرناه ولنقتصر على
هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وإنما أوردناه من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له
والمستكلمون لم ينظروا فيه نظرافهم إذ لم يكن ذلك من فهمهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة
من الفقهيات لأن النظر في الأسباب الموجبة للتكفير من حيث أنها أكاذيب وجهالات نظر
عقل وليسكن النظر من حيث أن تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلود في النار
نظر فقهية وهو المطلوب * * * ولغتم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا
الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من أمهات العقائد وقواعد ما واقصمنا
من أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكرثر الألفهام عن دركه
فسأل الله تعالى أن لا يجعله وبالاعلى وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا
ردت لنا أعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله
وصحبه وسلم تسليما كثيرا آمين

كتاب

﴿ حدائق الفصول وجواهر العقول ﴾

في علم الكلام علي أصول أبي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى

تصنيف الامام العلامة الفقيه النحوي المتكلم محمد بن
هبة المكي نظمها برسم السلطان صلاح
الدين الايوبي رحمه الله تعالى

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٧ هجرية

علي نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه

(تنبيه) وجد في طرة الاصل المنقول عنه محمد بن هبة البرمكي ولكن الذي في شرح
جمع الجوامع وحاشية العطار ما أثبتناه وزاد العطار المسماة بالصلاحية لانه أهداها للسلطان
يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وأمر بتعليمها حتى للصبيان في المكاتب
ووقد وصل اليها هذا الاصل من فضيلة العلامة الاستاذ الشيخ طاهر أفندي الجزائري
الدمشقي نزيل مصر حالا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أفتتح المقال (بسم الله) * وأكل الأمر الى الالهى
 (وأحمد الله) الذى قد ألهما * بفضله دينا خنيقا قيا *
 جدا يكون مبلغى رضوانه * فهو إلهى خالق سبحانه
 (ثم أصلى) بعد حمد الصمد * (على النبى) المصطفى (محمد)
 (وأسأل الله) إله الخلق * (هداية الى) سبيل (الحق)
 (فهذه قواعد العقائد) * ذكرت منها معظم المقاصد
 (نظمنا شعرا) يحفظ حفظه * وفهمه ولا يشذ لفظه
 حكيت فيها أعدل المذاهب * لأنه أنهى مراد الطالب
 (جمعنا للملك) الأميين * (الناصر) الغازى (صلاح الدين)
 عزيز مصر قيصرا الشام ومن * ملكه الله الحجاز واليمن
 ذى العدل والجود معا والبأس * (يوسف) محيى دولة العباس
 (ابن) الاجل السيد الكبير * (أيوب) نجم الدين ذى التدبير
 لا زالت الايام طوع أمره * والسعد يسى مع جيوش نصره
 حتى ينال منتهى آماله * مؤبدا ممتعا بآله *
 لما استفاض فى الانام ميله * الى اعتقاد الحق وهو أهله
 حكيت فيه أعدل المذاهب * إذ كان أنهى منتهى المطالب
 مخضت كتب الناس واستخرجتها * لافضل إلا اننى ابتكرتها
 (لقبتها حدائق الفصول) * ثمارها جواهر الاصول
 (وها أنابدأ بالحمد كما * بدابه) فى القول (من تقدما)
 لأن من لم يعرف الحدود * أوضاع مما يطالب المقصود
 (فان رأيت حيرة فى خطي) * مثبتة (فهى) للفظ شرط
 أولفظ حمد (فانف ماعده * وحرر اللفظ بحمد أداه
 (أو نكتة) تصلح أن تميزا * وان ما فصلته نحرزا

(أورسم فصل) فاعرف الاشارة * اذا أتت كى تحسن العبارة
فأما أوردته اضطرابا * وقد ذكرت ذلك استظهارا

﴿فصل﴾

قال شيوخ هذه الطريقة * (لا فرق بين الحد والحقيقة)
(و) ذكروا (معناها) من بعد * مستوعبا في كل ما يحدد
وها أنا أنقله وأوجزه * (خصيصة الشيء التي تميزه)
وهكذا ان قيل ما الشيء وما * مائبة الشيء وما معناها
والشيء مما يستطيع حده * علا على الأشياء ربي وحده
فكلها أسئلة معدة * لفظا وفي مقصودها متحدة

﴿فصل﴾

واعلم بأن (الحدوصف راجع) * حقا (الى المحدود) وهو قاطع
(دون كلام الحد) فاعرف لفظي * وواظب التكرار بعد الحفظ
(وانفرد القاضى) لسان الأمة * بمذهب عن معظم الأئمة
(فقال ان الحدوصف راجع) * الى كلام الحد) وهو شاسع

﴿فصل﴾

وأبلغ الالفاظ فى التحديد * ما قال أهل العلم بالتوحيد
وذلك مختار الامام الاوحد * أبى المعالى ابن أبى محمد
(الحد لفظ يجمع المحدودا * ويمنع النقصان والمزيدا)
وقال من قد أحكم الأصولا * أرى الذى ذكرته مدخولا
وأوضح الدخل وأبدى قوله * اللفظ لا جمع ولا منع له
واعلم بأن الدخل غير ماضى * الا على ما يرضيه القاضى
(وقيل) فيما قد حكاه الأول * (الجامع المانع) وهو مجمل
(وقد سمعت فيه لفظا) رائقا * مضطربا منعكسا موافقا
(حرره) خول (أهل المنطق) * وسلوكوا فيه أسد الطرق
(وهو) كما أذكره فافهمه كما * فهمته تجده حدا محكما
(قول وجيز) زده فى صفاته * (دل على محدودته من ذاته)

واشترطوا للحد شرطين هما * جنس وفصل لا غناء عنهما
والرسم غير الحد فيما ذكروا * قدأطنبوا في وصفه وأكثروا
فالشئ لا يحدد لكن يرسم * لعدم الفصل كذا قد رسموا

* فصل في أول ما يجب على المكلف *

(أول واجب على المكلف) * البالغ العاقل فافهم تكلف
(بالشرع) لا بالعقل إذ لا حكم له * خالفنا في ذلك المعتزلة *
(معرفة الله) و قدس ذاته * وكلما يجوز من صفاته
(وقيل) بل أول فرض لزما * (النظر المفضى الى العلم بما
قدمته) وإنما ضمنته * ليحصل المقصود مما رمته
(وقيل) بل (أول جزء النظر) * واختاره القاضي الجليل الأشعري
(وذكر الاستاذ قولاً رابعاً) * أعنى أما بكر الامام البارعا
(فقال قصد النظر المفضى الى * معرفة الصانع) بارينا علا

* فصل في مائة العقل *

(العقل) لا يقدر أن يحده * الا إله العالمين وحده
* لأنه خصيصة أودعها * في آدمى جل من أودعها
وكل ذى روح له الهام * تهجز عن ادراكه الأفهام
كأنحل خص بديع الهندسه * حتى بنى بيوته مسدسه
وهكذا خصائص الأحجار * من حكمة المهين الجبار
وقد أطلال البعث عنه السلف * وزاد في الغوص عليه الخلف
واضطربت عبارة الأوائل * في حده وما أتوا بطائل
وهم أدوا العلوم بالطبايع * لا علم الا للبديع الصانع
وأكثروا التعديد والتخليط * حتى دعوه جوهرها بسيطاً
وبعضهم أقصره في الراس * وخصه بالقلب بعض الناس
فأقرب الحدود في المعقول * ما قاله أئمة الأصول *
وقد حكاه صاحب الارشاد * فيه وقد عد من الأفراد
(بعض العلوم) ثم زاد وصفا * وهو (الضرورية) ليس يخفى

هذا هو المختار فيما ذكرنا * وهو على التحقيق حد منكر
 فان يكن بعض العلوم مطلقا * لا يعرفون عينه محققا
 فهم به من جملة الجهال * وما حكوه ظاهر الاجال
 وان يكن عندهم معينا * هلا آتى في لفظهم ميذا
 فان أنواع العلوم ستة * ليس لها نوع سواها بنة
 تدرك بالرؤية والسمع وما * أذكره من بعد حتى تفهما
 الشم واللمس معا والذوق * فهذه الخمس اليها التوق
 ومدرک السادس من أنواعها * النفس إذ ذلك من طباعها
 كعلم كل عاقل بصحته * وسقمه وعجزه وقدرته
 والفرح الحادث والآلام * ثم العمى والقصد بالكلام
 والقطع في الاخبار بالتصديق * أو ضده فيها على تحقيق
 وان ما قام به السكون * اذ كان في التحريك لا يكون
 وما أحال العقل في الاضداد * كالجمع للبياض والسواد
 وما نواترت به الاخبار * فاسمع فهذا قاله الأخبار
 كالعلم بالملوك والأمصار * وما جرى في غابر الأعصار
 ومججزات الأنبياء كوسى * والمصطفى محمد وعيسى
 نخصص العقل بنوع منها * تجده عند السبرينأى عنها
 واعلم هديت انما تجوزوا * كى لا يقال انهم قد عجزوا
 وهم أولوا القرائح الوقادة * والعلم والسؤدد والسيادة

﴿ فصل في حقيقة العلم ﴾

(العلم) بحر حده لا يعرف * قد قاله أهل الحجب وأنصفوا
 مع أن كلا خاص فيه جهده * ولم ينل بعد العناء قصده
 وهم ذوو الفضائل المشتهرة * العلماء الأذكياء المهره
 وما أنا أذكر ما قالوه * وما من المأثور أوردوه
 (معرفة المعلوم) قال الأوحى * أبو المعالى انه مطرد
 حكاه في التلخيص للتقريب * وقد آتى النقل على الترتيب
 مع انه الخبر حكى في كتبه * زيادة وهي (على ما هو به)

واختار هذا أكثر الأصحاب * العارفون سبيل الصواب
وهو كلام ظاهر الفساد * يعرفه ذو العلم والساد
لأنهم قد جعلوا المعدوم * من غير خلاف بينهم معلوما
* وماله مائية فتحصرا * ومن أتى بجده ما قصرا
وقد أتوا فيه بلفظ المعرفة * وهي والعلم سواء في الصفه
وان تقل ما يعلم المعلوم به * كنت أسد قائل في مذهبه
وقد أطل الناس في تحديده * قدما ولم يأتوا على مقصوده
وبعضهم ينقض حد بعض * حتى تساوت كلها في النقص
* وكل ما قالوه اقناعي * في معرض التحديد لا قطعي
وكل لفظ عنهم منقول * يقصر عن مدارك العقول

﴿ فصل في حد (الجهل) ﴾

وان أردت أن تحد الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا
وهو (انتفاء العلم بالمقصود) * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
(وقيل) في تحديده ما ذكر * من بعده هذا والحدود تكثر
(تصور المعلوم) هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا (على خلاف هيئته) * فافهم فهذا اللفظ من تقسيمه

﴿ فصل في حقيقة (الشك) والظن ﴾

أوجز لفظ قد أتى في حده * (تجويز أمرين) وزد من بعده
(سيان في التجويز) وهو آخره * وقد أجاد لفظه محرره
وان تقل مع ظهور الواحد * تقف من الظن على المقاصد

﴿ فصل في حد (السهو) ﴾

للسهو حد من نحا أن يفهمه * فهو (ذهول المرء عما علمه)

﴿ فصل في حد الدليل ﴾

وان ترد معرفة (الدليل) * من غير اطناب ولا تطويل
فانه (المرشد) فافهم لفظه * وهو (الى المطلوب) أحكم حفظه
وحده المأثور في التلخيص * لم يأت لي على المنصوص

وهو الذي آثره الفحول * وشهدت بقطعه العقول

﴿فصل في تقسيم العلم﴾

(العلم قسبان) سوى القديم * علم إلهي جل عن تقسيم
قسم (ضروري) فكل عاقل * يعرفه من عالم وجاهل
ولا يسوغ الانفكاك عنه * لعاقل والانفصال منه *
هذا اذا صاححت الآلات * وانتفت الاسقام والآفات *
وقد مضت أنواعه مستوعبه * موجزة بينة مهذبه *
(والا) (نظري) قسمه الثاني فإ * أجله فانظر الى أن تعلم
* فكل ما عرفته استدلالا * فنظري فاعرف الأمثال

﴿القول في حد (العالم)﴾

(كل ما أوجدته إلهنا) * عبر بالعالم عنه هاهنا *
(وهو على نوعين) نوع (عرض) * (و) الآخر (جوهر) ثم الغرض
(ومنهما تأتلف الأجسام) * فاحفظ فكل حافظ امام
(وايس بقوى جوهر عن عرض) * هذا هو المختار فافهم غرضي
(وأنت كرت) جماعة (الملاحدة * العرض) المدرك بالمشاهدة
* وقد رأوا تحرك الجواهر * بعد سكون شاهده ظاهر
* وعقلوا فرقا ضروريا فإ * أضلهم إذ جهلوا ما علما

﴿فصل في حقيقة (الجوهر)﴾

(كل ما حيز) فهو جوهر * هذا هو المأثور مما ذكرنا
(وقيل ما قامت به الاعراض) * وما على ما قلته اعتراض
(وقال قوم كل جرم جوهر) * وهو على شذوذه محرر *

﴿فصل في حقيقة (العرض)﴾

(ما تقضى بتقضى الزمن) * فعرض مثل اخضرار الدمن
* وسائر الطعوم والألوان * والعجز والقدرة والأكوان
* وكالأرايح وضوء النار * وحرها والليل والنهار *

* والموت والحياة والتأليف * والنطق والسكوت والتأليف
والعلم والجهل فسق ما استبهما * في ضمن ما ذكرت حداً ما
(وقال) في تحديده (ابن فوركا * ما لم يقم بنفسه) كذا حكى
* وقال كل بارع مستيقظ * ما يتلاشى حين ينشأ فاحفظ

﴿ فصل ﴾

(وجلة الاعراض نوعان) هما * (مفارق ولازم) فاعرفهما
* أما الذى يفارق الجواهر * فقد تراه يتلاشى ظاهراً *
واللازم النشئ من الاعراض * مع التلاشى وهو كاللبياض *
وسائر الألوان فاعرف أصله * وألحقن بكل نوع مثله

﴿ فصل ﴾ في بيان حقيقة الجسم

(الجسم ما أولف من) جواهر * فهذه عبارة الأكابر *
ومنهم من قال (جوهرين) * (فما يزيد) فافهم المحصرين

﴿ فصل ﴾

* (والعالم العلوى والسفلى * أنشأه إلهنا) العلى *
واعلم بأن العقلاء أطبقوا * قطعاً على حدوده واتفقوا
من سائر الاصناف كالجهميه * ومنكرى الرسل مع الجبريه
وشذ عنهم سائر الدهريه * في فرق من الهيولائيه *
وأنكروا حدوده فى الأصل * ثم ادعوا بقاءه عن فضل
* وكل ما مضى من الكلام * فى حدث الأعراض والأجسام
دل على الحدوث بالمشاهده * كما ذكرناه مع الملاحده
فالجسم لا يتخلو من الأعراض * كما حكيت فى الكلام الماضى
واعلم بأن دوران الفلك * فى حدث العالم أقوى مسلك
* لأنه يحدث فى العيان * مشاهداً يحدث الزمان *
فالدورات الحادثات كالتى * فى غابر الأعصار قد تولت
* اذ كل ما ليست له نهايه * يلزم فرض الحكيم فى البدايه

فنفرض المقصود في كلامنا * في دورة نحدث في زماننا
 * وكل شيء حادث لابد له * من محدث فضل من قد جهله
 هذا الذي يلزم في العقول * فافهم فذا أصل من الأصول
 ﴿فصل﴾

و (صانع العالم) فرد (واحد) * ليس له في خلقه مساعد
 جل عن الشريك والأولاد * وعز عن نقيصة الأنداد *

﴿فصل في حقيقة الواحد﴾

(والواحد الشيء الذي لا ينقسم) * والشيء ان أفردته لم يقسم
 وقد حكاه وارتضاه المأخر * أبوالمعالى وهو حد قاصر

﴿فصل﴾

(وهو قديم) ماله ابتداء * و (دائم) ليس له انتهاء
 (لأن) كل (ما استقر قدمه * فيستحيل) في العقول (عدمه)

﴿فصل﴾

(ليس بجسم) إذ لكل جسم * مؤلف مخصص بعلم *
 * ويلزم المخصص المؤلف * ما لزم المنزه المكلفا *
 فيفضى القول الى التسلسل * في عقل كل يقظ محصل *
 * أو ينتهى الأمر الى قديم * فيستوى في النهج القويم
 وهو الذي سمى جل صانعا * وبارئا ومعطيا ومانعا *

﴿فصل﴾

ويستحيل أن يكون جوهرًا * محتزيا أنعم هديت النظرا
 ثم أعد ما قلته هنالك * ضل النصارى حين قالوا ذلك
 * لان ما لا يسبق الحوادث * يلزم عقلا أن يكون حادثا

﴿فصل﴾

وان سئلت هل له لون أجب * بلا تعالى الله عن لون تصب
 سبحانه هو الاله الأحمد * الملك الأعلى القدير الصمد

﴿فصل﴾

و (صانع العالم لا يحويه * قطر) تعالى الله عن تشبيهه
 قد كان موجودا ولا مكانا * وحكمه الآن على ما كانا
 سبحانه جل عن المكان * وعز عن تغير الزمان *
 فقد غلا وزاد في الغلو * من خصه بجهة العلو
 وحصر الصانع في السماء * مبدعها والعرش فوق الماء
 وأثبتوا لذاته التحيزا * قد ضل ذو التشبيه فيما جاوزا

﴿فصل﴾

قد (استوى) الله (على العرش كما * شاء) ومن كيف ذلك جسا
 وهكذا يخطئ من قد قالا * معنى استوى استولى هنا تعالى
 إذ هو مستول على الأشياء * بأسرها في حالة الانشاء
 وإنما التأويل في الرواية * فبين تجددت له ولأيه
 في الشاهد السائر في الآفاق * قد استوى بشر على العراق
 والأستواء لفظة مشهورة * لها معان جسة كثيرة
 فنكل الأمر الى الله كما * فوضه من قبلنا من علما
 وانحوض في غوامض الصفات * والفوص في ذلك من الآفات
 إذ في صفات الخلق مالا علما * فكيف بالخالق فاتح الأساما

﴿القول في الصفات﴾

(اعلم بان الاسم غير التسميه) * وما أرى بينهما من تسويه
 (والوصف) في مذهبنا (غير الصفه) * فاختار من السبل سبيل النصفه
 (وتحصر الصفات في أقسام * ثلاثة) تأتي على نظام *
 منها (صفات الذات نحو قاهر) * وعالم وقادر وظاهر *
 (ثم صفات الفعل نحو خالق) * ومنشئ وباعث ورازق
 (ثم صفات إن أبتك مهمله * في اللفظ) كانت لهما محمله
 كحسن و) منله (الطيف) * جاء بمعنىهما التوقيف
 إذ لفظة الأحسن قد تستعمل * في العلم والانعام فيما نقلوا

﴿فصل﴾

(ونحن قبل الخوض في الصفات * ثبت فصلا) جيد الاثبات
(يعم) إن شاء الاله (نفعه) * ولا يسوغ منعه ودفعه

﴿فصل﴾

(إعلم) أصبت نهج الخلاص * وفزت بالتوحيد والاخلاص
(ان الذي يؤمن بالرخن * يثبت ما) قد (جاء في القرآن
من) سائر (الصفات والتزيه * عن) سنن التعطيل و (التشبيه
من غير) تجسيم ولا (تكيف) * لما أتى فيه ولا تحريف
فان من كيف شيئا منها * زاغ عن الحق وضل عنها
(وهكذا ما جاء في الأخبار) * عن النبي المصطفى المختار
فكلما يروى عن الآحاد * في النص في التجسيم والاحاد
فاضرب به وجه الذي رواه * واقطع بأنه قد افتراه
وان يكن رواه ذو تعديل * صدقه مهما شاع في التأويل
وأفرد الاستاذ في الأخبار * مصنفا يصلح للأخبار
(فاحفظ) هديت (هذه الأصول) * ثم الزمها ودع الفضولا
(فانها مجزبة من قصدا) * (معركة الحق) ومنها الهدى
فهنا تشعب الاسلام * فاستسلم الأئمة الأعلام
فأنكرت صفاته المعتزلة * سبحانه من أنشأنا ما أعدله
وجعلوا كلامه في شجرة * لعبده موسى ألا ما أنكره
وفرقة مالوا الى القياس * فأثبتوها كصفات الناس
وبعضهم أثبت منها البعض * ثم نفى البعض فجاء عرضا
ثم الخلاف بين مثبتيها * في نفسها أكثر منه فيها
ولو أخذت أذكر المذاهبا * كنت ترى في خلفها عجائبا

﴿فصل﴾

أض الكلام في الصفات فاسمع * تعدادها على الولا واحفظ وع
(وصانع العالم حي عالم) * لانه رب بديع حاكم
* حياته قديمة كذاته * وهكذا ما جاء من صفاته

كالعلم والقدرة والارادة * وقد ينافي أمره مراده
وهو (السميع القادر المريد) * ذو البطش فعال لما يريد
ومن صفات الصانع (البصير) * ببصر ليس له نظير *

﴿فصل﴾

(وصانع العالم ذو كلام * أوصل معناه الى الافهام
كلامه المنزل من صفاته * وهو (قديم قائم بذاته)
وهو اذا (تقرؤه بالأحرف) * من بعد أن نكتبه في المصحف
تحفظه الصدور ذكرا كلها * لكن على التحقيق لا يحلها
ويمنع الحديث ان يمسسه * أو يسبغ الطهر الصحيح نفسه
وانما نفعله اجلالا * فاقنع بهذا وارفض المحالا
(وليست التلاوة المتلوا) * زاد ذوو الحشو اذا غلوا
فبالمقروء والمكتوبا * فاعتبر الحساب والمحسوبا
وقل لمن قد كيف الكلاما * بالحرف والصوت معاسلاما
فانهم قد كبروا العيانا * وخالفوا الدليل والبرهانا
اذعددوا القديم في المصاحف * وجعلوا حديثها كالسائف
وهم اذا مدشاهدوا الكتابا * قد خزبوا ما كتبوا أحزابا
واختلفت أقلامهم في الخط * طرائق على اختلاف الضبط
وهكذا يأتي أناس بعدهم * ما كتبوا فهو قديم عندهم
فيا أولى التشبيه والنجس * الحاء في الرحمن قبل الميم
وهكذا المتلوفى كلامكم * أيهما القديم في اعتقادكم
أضللتهم الجهال بالتمويه * لما سلكتم نهج التشبيه
فن يقل بعض الذي حكيت * قطعاً على الوجه الذي رويته
فذاك غير قال لفظاً عوده * أدبه بالضرب وقصر مقوده
ويعسر التأديب اذ قد ألفه * اربطه في الشمس وقل علفه
أعرض قلاعن هؤلاء الجهله * من يضل الله فلا هادي له
وكف ما استطعت عن إفهامهم * قد طبع الله على أفهامهم

﴿القول في أفعال الله جل وعلا﴾

(وصانع العالم جلت قدرته) * (قد نفعت في خلقه ارادته)

فكلما يحدث في الوجود * فهو مراد الواحد المعبود
 (الفسق) والعصيان (والغواية) * والرشد (والطاعة والهداية)
 والكفر والشقوة والسعادة * (لربنا سبحانه مراده)
 (وكلها) حقاً (من اختراعه) * وكلما يكون من ابتدأه
 والفعل (كسب العبد وهو جارى) * على مراد الواحد الجبار
 إذ لو يشاء لهدى الناس على * ما قال جل عن تعد وعلا
 وهو على زجر العباد قادر * سبحانه هو القوى القاهر
 واستيقظن لفهم أصل المسئلة * فهائنا تورط المعتزله

﴿ فصل ﴾

(ما أمر الله به عباده) * (ففيه ما لم يجز في إرادته)
 لانه قد أمر الخليل * في الوحى أن يذبح اسماعيل
 ولم يردده إذ أتاه منه * وحيالقد صدقت أمسك عنه
 فكلما يبدو من التأويل * نبطله في الحال بالذليل
 وهكذا أخبر عن أبي لهب * عم النبي وابن عم المطلب
 بأنه يموت وهو كافر * ثم سيصلى النار وهو خاسر
 لم يغن عنه ماله وما كسب * تبت يداه إذ عصى الله وتب
 وكلف الإيمان بالاجماع * من غير تأويل ولا نزاع
 وينتهى القول الى تكليف * مالا يطاق فافهم تعريفي
 وهكذا قد كلف السجودا * إبليس حينما عصى المعبودا
 فكيف يأتي ما رد سلطان * بضد ما يريد الرحمن
 وقد ترى ذلك في العقول * مجوزا في المثل المنقول
 فنذكر الآن المثال لفظا * فاسمعه نقلا وأحكمه لفظا
 عبيد شكى مولى الى السلطان * ونسب المولى الى العدوان
 فاستدعى المولى فجاء ذعرا * أنبه السلطان لما حضرا
 أراد أن يعرف من قد أنبه * على تعديه عليه سبه
 * وأنه يخالف الأوامرا * يعاند المولى عناد اظهرا
 فقال للسلطان يا مولانا * مهلا ترى عصيانه عيانا
 فاستحضر العبد الى مجلسه * ولم يفاجيه بما في نفسه

وأمر العبد بما أراد * خلافة كي يظهر العنادا
ليعلم السلطان صدق عذره * ولم يرد منه أمثال أمره
فانظر مثالا حسنا عجيبا * نهاية رتبته ترتيبا *
أعملت جهدي غاية الاعمال * اذ هو من شوارد الأمثال
مثله من أحكم العلوما * وعرف الخصوص والعموما
مستشهدا بشاهد العقول * لينظر الحكمة في المنقول

﴿ فصل ﴾

و (صانع العالم) لما (اخترعه) * (بمنه وطوله) وأبدعه
(لم يكن الخلق عليه واجبا) * ولا قضى بخلقه ما ربا
وماله في خلقه أغراض * ولا عليه لهم اعتراض *
إذ هو لا يسأل عما فعله * إلا على ما قاله المعتزله *

﴿ فصل ﴾

(لله أن يكلف العبادا) * (مالا يطيقون) متى أرادا
(ولو يشاء) عندنا (أهم لهم) * بأسرهم (من غير تكليف لهم)
وهكذا للواحد الجبار * إنشاءهم في جنة أو نار

﴿ فصل ﴾

(لربنا) سبحانه (تعالى) * (أن يولم الدواب والأطفالا)
ملكه (من غير جرم) سابق * (منهم) ومن غير ثواب لاحق
(وأن يشيب) كل (من عصاه) * (ويمنع الثواب من أرضاه)
(ويستحيل وصفه بالظلم) * والجور إذ هم ملكه في الحكم
لكنه من على من عبده * تفضلا منه بما قد وعده
ليس بحق واجب محتوم * ولا بفرض لازم مجزوم
وانما ذلك فضل جوده * يمنحه من شاء من عبيده
فكل من أثابه فأما * يشيبه بفضله تكريما
وكل من عاقبه من خلقه * فأما يفعل بعض حقه

﴿ فصل ﴾

(لصانع العالم أن يقضى بما * شاء ولا يلزمه) (أن ينعمنا)

ولاعليه (أن يراعى الأصلح) * لأحد منا ولا أن ينحاز
 اذ ذاك لأحد له فيحصرا * ولا له نهاية فتذكرا
 فكلما يقال هذا الأصلح * ففوقه ما هو منه أرجح
 فنوضح القول مع المعزله * بجملة تكشف سر المسئلة
 * فأصلح الأشياء للعباد * كفهم عن سبل الفساد
 وأن يكونوا حالة الانشاء * في جنة دائمة البقاء
 وأيسر للموت اليهم نهج * يسلكه ولا عليهم حرج
 وأن يكون الخلق ذا استواء * في حالة الدوام والانشاء
 على أتم الصور المستحسنه * فأعرف سبيل الحق والزمن سننه
 واعلم بأن فوق ما أصلته * مراتباً ترجح عما قلته
 وما نرى الخالق راعى الأصلح * للخلق لكن جهلهم قد وضحا

﴿ فصل ﴾

* (إلهنا سبحانه) تعالى * (قد قدر الارزاق والآجالا)
 * فكلما يتنفع المخلوق به * فرزقه مع اختلاف سببه
 وينطوى في ذلك الحرام * وهكذا قد قاله الأعلام

﴿ فصل ﴾

(وإن من مات بهدم أو غرق) * أو ضمرت عليه نار فاحترق
 (فقد قضى من الحياة أجله) * واجاد الحق سبيل عمله

﴿ فصل ﴾

(ومدرك التحسين والتقبيح * الشرع) لا العقل على الصحيح
 (هذا الذي ارتضاه أهل الحق) * (قاطبة) دون جميع الخلق
 من سائر الأصناف كالمعزله * وغيرهم من الرعايا الجهلة
 فانهم قد قسموا الأفعالا * ثلاثة أذكرها ارتجالا
 فواحد مدركه بالعقل * ضرورة وواحد بالنقل
 فالكذب المفضى إلى إضرار * يعلم قبضه عن اضطرار
 وهكذا يعلم حسن الصدق * المقتضى للنصح فافهم نطق
 وواحد مدركه بالنظر * كالكذب المبدي لدفع الضرر

والصدق ان أفضى الى فساد * وقد أتى القول على السداد
* وكلما يلزم بالحكم * وهوننا في العقل كالتميم
والغسل والصلاة والصيام * والسعي والطواف والاحرام
فانه يدرك بالسمع * من قبل الشارع بالاجماع
واعلم بأن كلما قالوه * وأطنبوا فيه وقسموه *
زخارف حسناتها التفتيق * يظهر أصل زيفها التحقيق
اذ جعلوا فيه ضروريا ومن * حق الضروري الوفاق فاستبين
كما يحيل العقلاء جهله * أن يخلق الرب إلها مثله
ويعلمون أن كل أحد * أقل مما فوقه من عدد
فاذ رأى الخلاف أهل الحق * وهم على التحقيق جل الخلق
أبطل قطعاً ما ادعوا معرفته * ضرورة بالعقل فاحفظ صيغته
* وكلما تدخله الدلالة * فنظري النوع لاحاله *
وهاهنا يمنع المناظر * أن يذكروا الدليل وهو ظاهر
(والحسن القول فيه افعّل) كما * قد حده من قدره قد عظما
فنوضح الحق بفرض مسئله * متينة الالزام جدا مشكله
وهي على التحقيق أقوى الاسئلة * ألا اسمعوا معاشر المعتزله
أليس أن الحق حقا حكما * بأن من له عبيد وإما
سلطهم على الفساد فطفوا * وانهمكوا فيه وضلوا ولغوا
وأهلكوا الأولاد والأموالا * وقتلوا النساء والرجالا
وهو على ردهم قدير * لو شاء لا يلحقه تقصير
عد سفيها حقا مهورا * اذ لو شاء لأزال المنكرا
أليس هذا حكمهم في الشاهد * فيما يرون في الاله الواحد
وان يقولوا انه قد عجزا * تلفظوا بالكفر لفظا موجزا
وان يقولوا انه جبار * ذو قوة متينة قهار
الزمو القول بأن الحكماء * بالشرع لا غير منوط حتما
وهذه قاعدة مشهوره * تأتيك في أسئله كثيره
كقول من قال لنا وصرحا * ان عليه أن يراعي الأصلاحا
وهكذا الكلام في الافعال * وخلفها والرزق والآجال

* فصل *

وجلة (الايمان) قول وعمل * ونية فاعمل وكن على وجل
فانه ينقص بالعصيان * فاخضع اذا في السر والاعلان
وواظب الطاعة والعبادة * نزد بها فافغنم الزيادة
هكذا مقام المتقدمينا * ذوى التقي الجلم المحدثينا
وهذه اللفظة في الحقيقة * موضوعة في الاصل للتصديق
وذلك فعل القلب كالارادة * (لايقبل النقصان والزيادة)
هذا الذى مال اليه الاشعري * وهو عن التشبيه والافك عرى

* القول في النبوات *

(وليس يستحيل بعث الرسل * في) عقل كل فطن محصل
فذا مقال المتشرعينا * من سائر العالم أجمعينا
وهم اذا ذروا (العقول السالمة * و) قد (أحال ذلك البراهمة)
وجعلوا العمدة في التصحيح * مسألة التحسين والتقبيح
وقد مضى كلامها مستوعبا * جذلا قويا بينا مهذبا
فليت شعري ما الذى أحاله * أم أين وجه هذه الدلالة

* فصل (في حقيقة) المعجزة *

(و) كل فعل خرق العادات * وبأن عن وهن المعارضات
(جاء به من يدعى النبوة * مع تحديه به) في القوه
فذلك الفعل الذى قد أظهره * معجزة تثبت ما قد ذكره
وسميت معجزة لكونها * تعجز كل أحد عن قتها
والمعجز الله ولى الحفظ * وإنما تجوزوا في اللفظ
(و) هي اذا (تنزل في المثال * منزلة التصديق في المقال)
هذا هو المختار في الارشاد * فاسمع مثال ذلك من ارادى
اذا تصدى لك كبير * ذو سطوة وبجده مشهور
للخلق في مجلسه فاحتشدوا * واجتمعوا عليه حتى قعدوا
وجاء من أقصا البلاد الناس * وازدحم القيام والجلال
فقام من أصحابه انسان * منتصبا شاهده السلطان

صاح بأعلا صوته في النادى * ألا أسمعوا معاشر الأشهاد
 قد جاءكم أمر عظيم الشأن * فاستمعوا من قبله برهاني
 أنا رسول الملك الجليل * اليكم وفعله دليلى
 يأيها السلطان فاقض عادتك * وقم اذا واقعد وخالف سنتك
 ليعلموا حقيقة الرسالة * بما يرونها من الدلالة *
 وأن حقا كلما أحكيه * عنك ومهما قلت ترتضيه
 فامثل السلطان ما قد سأله * صاحبه فصح ما قد نقله
 وصار عند الحاضرين بنا * كأنه قال له صدقتا *
 فانظر الى عجائب الأمثال * أتت بها خواطر الرجال

﴿فصل﴾ في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم *

(وقد أتى نبينا) المؤيد * الهاشمى المصطفى (محمد)
 (بمعجزات) فى الأنام (اشتهرت) * ثم الى جميعه تواترت
 (أولها القرآن) ذو الاعجاز * بالنظم والاخبار والايجاز
 وكان أميا كما تواترا * فقص أخبار الأولى كما ترى
 أنباء عما قد جرى فى القدم * للأنبياء وجميع الأمم
 باين نظم الشعر والرسائل * وسائر الأسجاع بالفواصل
 فالعرب اللذوذو والأعجاب * والتيه بالأشمار والمنطاب
 حين أصاخوا وسمعوا كلاما * لا يعرفون مثله نظاما
 فاجتهدوا فى أن يعارضوه * فذكروا لفظا ولم يرضوه
 ولو سمعت ما الذى قالوه * واحتفلوا لى يماثلوه
 لقلت ما كانوا ذوى الباب * ولا لهم فصاحة الأعراب
 فالعقلاء آثروا الإيمان * حين رأوا ما سمعوا عيانا

﴿فصل﴾

(وأخبر الناس عن الغيب) بما * يكون من بعد حنى ما أظننا
 (فسكان ما أخبر عنه حقا) * ووجدوا ذلك منه صدقا
 (حن اليه الجذع واشتق القمر) * وجاء بها عند ما استسقى المطر
 (ونبع الماء على التابع) * فى كفه من خلال الأصابع

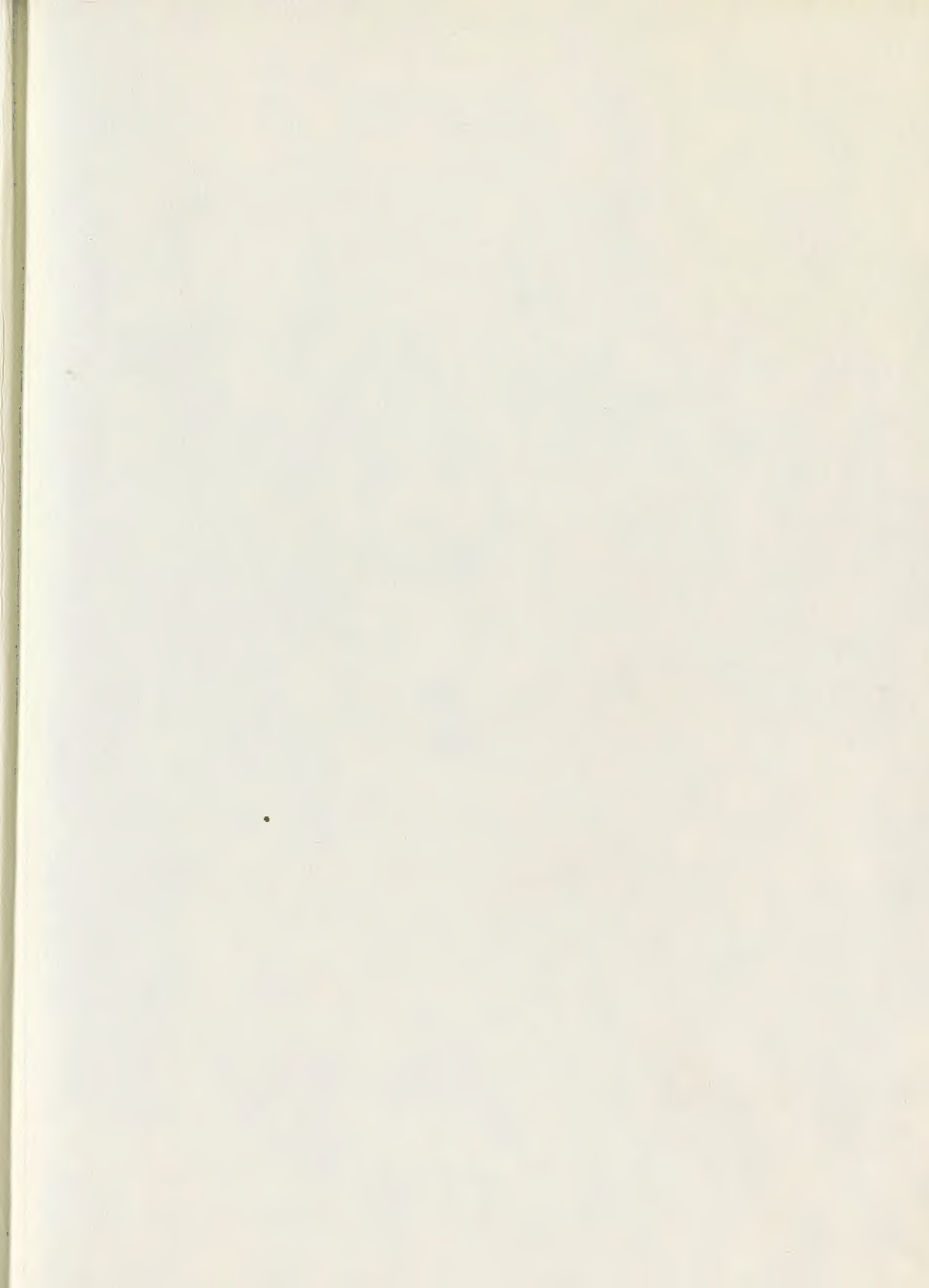
(و) هكذا (خاطبه الذراع) * لفظا دعت مضمونه الأسماع *
 فقال زرنى إننى مسموم * وهو كلام معرب مفهوم
 ونطق الوحش له وصرحا * ثم الحصى فى كفه قدسبحا
 وأشبع الخلق الكثير مره * من اليسير ورواه جهره
 أسرى به فى ليلة فعادة * فعرف الاعلام والبلادا
 ما بين أرض المسجد الحرام * والمسجد الأقصى بأرض الشام
 ولم يكن أضغاث أحلام ولا * يقوله من نفسه تقولا
 فكيف قيل انه افتراه * وقد حكى للناس ما رآه
 فعلموا صحته إيقانا * وقد رأوا ما قاله عيانا
 (وللنبي معجزات) جمه * (مشهورة) الوجود عند الأمة
 الناس فى ذلك قد توسعوا * فاقنع و (فما قد حكيت مقنع)

﴿فصل﴾

(وبعد أن) قد (ثبتت دلالة * صحت) بما جاء به (رسالته)
 ونسخت شرع الأولى شريعته * (ووجبت) على الأنام (طاعته)
 * وختم الله به الرسالة * حقا وقد شرفه وآله

﴿فصل﴾

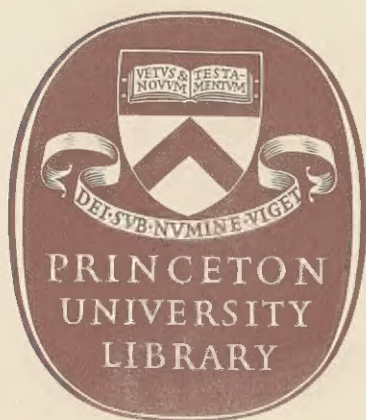
(وكما جاء عن الرسول) * نقلا (تلقيناه بالقبول)
 (كل خير) (أورد فى) (الحوال) * (القبر والعذاب والسؤال)
 فيسأل الميت حقا منكرا * وعنده نكير فيما يذكر
 عن ربه جل وعن شريعته * من بعد عود روحه فى جسده
 وهكذا جاء عن الرسول * وكله يجوز فى العقول
 لأن من أنشأ أصل العالم * يعيد روحا عند كل عالم
 فقل اذا كقول كل حبر * رب أعذنى من عذاب القبر
 إذ هو حق يجب الإيمان * به كما قد قاله الأعيان
 (وجاءنا) (فى الخبر المروى) * الثابت النقل (عن النبي)
 (القبر روضته من الجنان) * (أو حفرة من حفر النيران)





*Restored through
a grant from*

The Cartwright Foundation



Princeton University Library



32101 096022882